LOS INDIOS DEL GRAN SUROESTE DE LOS ESTADOS UNIDOS

Thomas Weaver

COLECCIONES MAPFRE 1492

Cuando los españoles llegaron al Suroeste y vieron en lo alto de las colinas los asentamientos compuestos por casas de varios pisos pegadas unas a otras, recordaron sus pueblos, por lo que les llamaron «pueblos», nombre con el que se sigue conociendo la cultura del grupo. Los cazadores y recolectores vivieron en la región y las sociedades agrícolas se desarrollaron en los diez últimos siglos. El contacto con los españoles comenzó en 1528, cuando Cabeza de Vaca atravesó la parte baja de la región. A la llegada de los noteamericanos, se habían producido cambios básicos debido a la larga interacción con los españoles. La expansión de Estados Unidos por esta región provocó guerras, disminución de la población india y su confinamiento en reservas. Actualmente, algunos grupos como los navajos han asimilado conocimientos técnicos, reteniendo al mismo tiempo un sistema social único y distinto. Thomas Weaver, en un espléndido trabajo, estudia las sociedades indias del Gran Suroeste, de la prehistoria a nuestros días.

Thomas Weaver (Grenville-Nuevo México, 1929). Ph. D. en Antropología. Profesor de la Universidad de Arizona. Presidente de la Association for Latino Anthropologist. Obras: *Indians in Rural and Reservation Areas* (1966), *Indians of Arizona* (1974, editor), *Antropología y Experiencia Humana* (1985, 5.ª ed., editor con A. Hoebel).

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Colección Indios de América

LOS INDIOS DEL GRAN SUROESTE DE LOS ESTADOS UNIDOS VEINTE SIGLOS DE ADAPTACIONES CULTURALES

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Claudio Esteva-Fabregat
Traducción: Carmen Martínez Gimeno
Diseño de Cubierta: José Crespo

© 1992 Thomas Weaver
© 1992 Fundación MAPFRE América
© 1992 Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-373-2
Depósito legal: M. 27143-1992
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

THOMAS WEAVER

LOS INDIOS DEL GRAN SUROESTE DE LOS ESTADOS UNIDOS

VEINTE SIGLOS DE ADAPTACIONES CULTURALES

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

PRÓLOGO 17

Capítulo I. INTRODUCCIÓN 23

Delimitación de la región 23
Importancia del Gran Suroeste 25
Ecología cultural o cultura como adaptación 28
Área cultural o región 29
El medio ambiente 29

Provincias fisiográficas 30
Provincias de flora 32
Fauna 33

Ayuda interdisciplinaria a la arqueología 34
Muestreo y localización del asentamiento 35
Problemas de datación 36
Sumario 39

Capítulo II. LA PREHISTORIA TEMPRANA DEL SUROESTE 41

El paleolítico del Nuevo Mundo 42
Primeros restos humanos en América 42
Influencias transoceánicas 44

La evidencia cultural 44

La herencia original de los primeros americanos 45

El problema de las herramientas cortantes en América 46

El paleoindio 46

Cronología paleoindia 47

El complejo clovis o Llano: 9500-9000 a.C. 49

Cultura y sociedad Clovis 51

Los complejos del paleoindio tardío: 8900-6000 a.C. 53

La tradición Folsom 53
La tradición Plano 54
Interrelaciones entre Clovis, Folsom y Plano 55

Las culturas arcaicas 56
Sumario 59

Capítulo III. MANIFESTACIONES PREHISTÓRICAS TARDÍAS 61

La domesticación de las plantas 62
Precondiciones para la adopción de la agricultura 64
Cuatro culturas prehistóricas tardías 66

Mogollón 66
Hohokam 67
Hakataya 68
Anasazi 69

Las primeras aldeas 70

La organización social de los poblados primitivos 73

De las casas-pozo a las aldeas pueblo 74
Sumario 76

Capítulo IV. LA INTEGRACIÓN REGIONAL: 900 d.C.-1150 79

El fenómeno Chaco 79

Otros sistemas regionales: Casas Grandes y honokam 84

Casas Grandes 84
Regionalismo hohokam 85

Sistemas agregados: Mesa Verde 86
Abandono, dispersión y emigración 90
Los desarrollos prehistóricos tardíos 91
Sumario 93

Capítulo V. INTERACCIONES HISPANAS E INDIAS: 1528-1820 95

Descubrimiento y exploración: 1528-1596 96
Colonización y evangelización de Nuevo México: 1598-1679 98
La era jesuita en Chihuahua: 1607-1767 100
Los franciscanos en Nuevo México: 1608-1680 103
Los jesuitas en Arizona: 1687-1767 108
Españoles y mexicanos desde 1767 109
La revuelta pueblo y su posterior reconquista: 1680-1820 110

Brujería y otros problemas sociales 111
Los poblados hopi 115
Los indios de las praderas 115

Sociedad y cultura españolas coloniales 117

Economía 118
Gobierno 119
Patrones de asentamiento 119
Familia, hogar y matrimonio 121
Clase, raza y etnia 122

Sumario 124

Capítulo VI. EL GRAN SUROESTE EN EL SIGLO XIX 127

Fronteras políticas 127
Los Estados Unidos a comienzos del siglo XIX 128
Condiciones bajo la independencia mexicana 129

Variaciones subculturales 131
Migración dentro del Gran Suroeste 132

Problemas de los indios 136

Economía de frontera 137
Clase, raza y sexo 140
Cambios materiales 141
Las condiciones de vida 142
Actividades ilegales 144
Guerra en las zonas fronterizas 147
La independencia de Texas 151
Revueltas en los otros estados del norte 152
Anexión estadounidense del oeste 153
La influencia estadounidense 154
Sumario 156

Capítulo VII. LENGUA, CULTURA Y PREHISTORIA 157

Los aztecas y sus vecinos del norte 157
La gente circundante del Gran Suroeste 159

El Gran Suroeste central 160
Los nómadas de las praderas 160
La gran cuenca y California 161

Lenguas del Gran Suroeste 162
Prehistoria, lengua y cultura 165
Grupos socioeconómicos del Gran Suroeste 169
La periferia suroeste 171
Las periferias surcentral y sureste 174
Efectos de la intrusión hispánica 177
Sumario 179

Capítulo VIII. LOS TARAHUMARAS DEL NORTE DE MÉXICO 181

Medio ambiente 182
Arqueología del norte de México 183
La historia y los grupos del noroeste de México 183

Los guarijio 184
Los hablantes pima 184
Los opata, eudeve y jova 185
Los yaqui y mayo 186

Los seri 186
Los apaches 186
Grupos extinguidos 187

Población 188

Mestizos 188

Variaciones culturales 189
Economía y subsistencia 190
Dieta y nutrición 192
Bienes y ropas del hogar 193
Las casas y otras estructuras 194
Carreras, bebidas, juegos y diversiones 195
Personalidad 196
Parentesco y matrimonio 197
Hogar, rancho, pueblo y municipio 198
Organización política 199
Diferencias de rango 202
Religión y curación 203

Rituales mortuorios 207

Ceremonialismo de la Resurrección 207

Ritual y simbolismo 208

Sumario 209

Capítulo IX. LOS INDIOS PIMA Y SUS VECINOS 211

El medio ambiente 213
Prehistoria 214

Los hohokam 215

Historia 215
El Gran Suroeste desde el punto de vista etnológico 217

La gente de ranchería 218

Los vecinos uto-aztecas, atapaskanos y hokanos 220
Las diversas adaptaciones pima 222
Los pima y maricopa del río Gila 223

Economía 223
Patrones de asentamiento 225
Familia, parentesco y matrimonio 226
Cultura material y tecnología 227
Ritual, ceremonia y chamanismo 228
Organización política 229
Entretenimiento 230

Sumario 231

Capítulo X. La comunidad contemporánea de los indios del río Gila 233

Prosperidad inicial durante la década de 1860 234
Privación cultural bajo el dominio estadounidense 234

Cambios en los patrones de asentamiento 235

Los misioneros presbiterianos y el cristianismo 236
La ley de adjudicación de tierras 237
El proyecto San Carlos y la agricultura 238
Educación india 240
La ley de reorganización india 240
Desarrollos desde la Segunda Guerra Mundial 241
Condiciones en 1960 243
Debe suceder 245
Análisis y conclusiones 251

Capítulo XI. Apaches, navajos y sus vecinos 255

Población 256
Lengua y prehistoria 257
Interrelaciones y situación de los grupos apaches 258
Cultura y sociedad apaches 261
Cultura y sociedad de los navajos 262
Interrelaciones hispanomexicanas y apaches 265
Relaciones navajo-pueblos 268
Relaciones entre los angloamericanos y los navajos 269

De 1846 a 1868: asaltos bajo la mirada estadounidense 270
De 1864 a 1868: la larga marcha 271

De 1868 a 1930: medio siglo de vida en la reserva 272
Sumario 275

Capítulo XII. LOS NAVAJOS CONTEMPORÁNEOS 277

Medio ambiente 277
Después de la década de 1930: ajustes durante los años Collier 278
De 1945 a 1961: asimilación a la posguerra 279
Cultura y sociedad desde 1961 281
Economía 282
Valores 283
Organización política 283
Parentesco, matrimonio y organización social 285

Maternidad y matrilinealidad 286
Clanes matrilineales 288
Casa y agrupamiento matrilocal 290
Patrilocalidad 291
El conjunto 292
Variación y cambio de la unidad residencial 293

Religión, ritual y ceremonia 295

Cristianismo 295
Religión nativa 296
Mitología 296
Diagnóstico de la enfermedad 297
Cantores 297
Ceremonia y ceremoniales 298

Conclusiones 300

Capítulo XIII. LAS GENTES PUEBLOS 301

Lenguas 301
Prehistoria 302
Historia 303
Cultura general de los pueblos 304

Subsistencia 305
Gobierno 305

Religión 306
Personalidad 306

Diferencias entre oriente, occidente y centro 306

Los pueblos occidentales 307
Los pueblos orientales 310
Los pueblos centrales 310

El culto de Katchina 311
Sociedades de medicina 311
Evoluciones recientes 313
Sumario 314

Capítulo XIV. EL PUEBLO DE ZÍA 317

Prehistoria e historia 317
Cosmología 318
Personalidad pueblo y su visión del mundo 321
Economía de subsistencia 323
Patrones de vivienda y asentamiento 323
Casa, descendencia y organización religiosa y política 325

Organización de la casa y descendencia 325
Organización religiosa y política 326

Las sociedades 329

Las sociedades Koshairi y Kwiraina 331

Katsina y otras sociedades 332
Kiva, clan y mitad 333
Vida actual en Zía 335

Capítulo XV. DESARROLLO Y CAMBIO CULTURAL 337

Propósito del libro 337
Principales preguntas 338
El Gran Suroeste en perspectiva 338
Prehistoria 339
Historia 340
La política española y los indios 340

Población aborigen 341

Continuidad de la caza y recolección 342
Los horticultores 342
Los agricultores a tiempo parcial 343
Los pueblos 343
Otros grupos del Suroeste 344

Principales introducciones españolas 344

Cambios entre los tarahumaras 346
Amalgamación 347
Cambios en la periferia sureste 347
Cambios entre los pima 348
Despoblación, aculturación y extinción 349
Extinción 350
Respuestas aborígenes 350
Asimilación 351

Influencia mexicana 351

Los cambios tarahumaras del siglo XIX 352

La presencia angloamericana 354

La política estadounidense acerca de los indios 356
Condiciones actuales de la cultura india 357

Sumario 358

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA 363

ÍNDICE ONOMÁSTICO 375

ÍNDICE TOPONÍMICO 379

PRÓLOGO

Escribir este libro ha sido como volver a casa. Durante el proceso, regresé a los primeros temas de antropología en los que me había interesado, después de una larga pausa en la que seguí otros caminos, sin observar de cerca la arqueología del Suroeste ni la etnología pueblo. Aunque he utilizado todos estos materiales abandonados en la enseñanza durante los últimos veinte años, he concentrado mi investigación en la etnología y la antropología aplicada de la mayoría de los grupos del sur y el oeste, como son los tarahumaras, los pima, los navajos, los hopi y otros. Después de recibir el grado de licenciatura en arqueología y la maestría en antropología cultural (religión de los indios del norte y suroeste de los Estados Unidos), decidí pasarme a los estudios latinoamericanos, cambio de cultura y estructura social, para obtener el grado de doctor. Mi carrera de profesor fue de la antropología médica y urbana a los grupos étnicos y a los hispanos en Estados Unidos, a las técnicas de investigación, los estudios mexicanistas y los estudios sobre la frontera, y de la política antropológica a España.

Mi interés por España me trajo de nuevo al tema de este libro. En los últimos años se intensificó mi larga amistad con Claudio Esteva Fabregat, cuando vino a la Universidad de Arizona con una beca Fulbright como profesor visitante por dos años. Durante este tiempo, colaboramos en la planificación de esta colección de libros y en otra de antropología sobre los grupos hispanos en los Estados Unidos. Trabajar en este volumen supuso tener que pasar al ordenador mis clases y mis notas de lectura puestas al día, más lecturas y consultas con otras personas, y perder largas horas delante de la pantalla de un ordenador, produciendo palabras.

En mis clases de introducción, acostumbraba a bromear diciendo que había empezado como arqueólogo, pero que después de mi primer trabajo sobre etnología, «había visto la luz y había cambiado al trabajo verdaderamente importante que es la antropología». Pronto descubrí por las evaluaciones que esto no hacía ninguna gracia a los estudiantes de arqueología, así que dejé de decirlo. Sólo lo repito aquí para confesar mi anterior preparación arqueológica. En 1954 y 1955 trabajé con Florence Hawley Ellis en la Universidad de Nuevo México como especialista en arqueología, etnohistoria y etnología sobre un caso de cesión de tierras en el que estaban implicados indios de Zía, Santa Ana y Jemez. Florence era la asesora de los abogados de los indios, que trataban de probar que habían ocupado un territorio mucho más extenso para conseguir un pago compensatorio del gobierno de los Estados Unidos por la pérdida de esta tierra. El trabajo conllevaba pruebas de excavación en varios sitios identificados como lugares en los que estos indios una vez vivieron. Empezamos a trabajar con los zía, cavando en el montón de cenizas que profundizamos unos ocho o diez metros hasta la tierra desnuda, desprovista de artefactos; hicimos pruebas de excavación en varios antiguos sitios de vivienda, grabando historias sobre los orígenes y las migraciones, y leyendo y traduciendo viejos documentos que nos prestó la tribu o la Biblioteca Coronado de Albuquerque.

Este trabajo significó pasar largas horas con los indios y hablar con los ancianos sobre sus migraciones y su modo de vida. Conocí a bastantes de ellos, pero uno en especial me fue de gran ayuda. Se trata de Ambrosio Pino, caballero de sesenta y tantos años muy respetado por los pueblos. Recorrimos muchos de los senderos de la montaña de sus antepasados y, mientras caminábamos, me contaba historias acerca de las partidas de guerra, caza y migración, y acerca de su propia vida y migraciones entre los navajos. Después de un tiempo nos hicimos amigos y me invitó a cazar con ellos en sus campamentos de invierno, lo que estuve haciendo durante tres años. Durante la primera parte de esta experiencia, que duró cinco años, decidí pasarme de la arqueología a la antropología cultural. Y ésta, que yo pensaba inocente historia, era la que tanto incendiaba a mis alumnos de arqueología cuando se la contaba, intentando que me valoraran más como profesor por mi preparación y experiencia como arqueólogo.

Mi paso de la arqueología a la antropología no sorprendió a mi directora, Florence Hawley Ellis, probablemente la única persona con ca-

pacidad para investigar, enseñar y escribir en ambos campos con igual especialización. Se preparó en Arizona y Chicago a comienzos de los años 30, cuando los antropólogos se contaban por cientos y no era raro para un profesor cubrir los cuatro campos, así como diferentes áreas culturales del mundo. Yo tomé cursos sobre África y el oeste de Norteamérica impartidos por Leslie Spier, descubriendo mucho después que nunca había estado en África. Harry Basehart también enseñaba África en sus cursos de estructura social, y a él le oí hablar por vez primera de Radcliffe Brown. Ellis enseñaba arqueología del suroeste y etnología, cultura y personalidad, dendrocronología, análisis de fragmentos de vasijas, técnicas de campo arqueológicas, y la religión nativa del suroeste, entre los cursos que mejor recuerdo. Stanley Newman enseñaba lingüística norteamericana y mesoamericana, así como etnología mexicana. Mi educación se acabó de redondear con W. W. Hill (introducción, religión, técnicas de campo etnológicas, historia de la antropología —quién dormía con quién en el Gran Suroeste y otras pequeñas excentricidades y cotilleos—), Frank Hibben (arqueología norteamericana y mundial) y después Eugene Hammel estuvo en mi comité de maestría. Ellis dirigió mi tesis de maestría, que fue un estudio comparativo sobre la brujería en el suroeste entre los pueblos y los españoles.

Ha sido un gran placer revisar las recientes contribuciones al tema de este libro recogidas en el *Handbook of North American Indians* y los recientes avances en arqueología, como los debidos a Gwinn Vivian y a Linda Cordell, entre otros. La vuelta a mis notas me hizo recordar el tema que originalmente me llevó a la antropología. Cuando llegué a Arizona en 1969, me topé con el primer antropólogo real que jamás había conocido y que me había introducido a los indios, reservas y ruinas, Edwin Ferdon, quien hace más años de los que a ambos nos importaría admitir, había dirigido a un grupo de *senior boy scouts* por una gran gira por el suroeste. En Arizona también había pioneros en los estudios de esta zona que me influyeron: Emil Haury, Ed Dozier, Edward Spicer, William Kelly, Raymond Thompson, William Longacre y más tarde otros. Ocupé el puesto de director del Bureau of Ethnic Research, fundado por William H. Kelly, y dirigí investigaciones aplicadas sobre alrededor de una docena de tribus indias en Arizona y Nevada, así como estudios de migración en México y de pueblos de frontera. De ellos, los referentes a los pima y tarahumaras extendieron al máximo mi conocimiento etnológico del Gran Suroeste.

Debo una declaración de gratitud a todos mis maestros y colegas porque su trabajo ha inspirado este libro. Deseo dar las gracias a Claudio Esteva Fabregat por todos estos años de amistad y por haberme pedido hacer este libro; a Gwinn Vivian por sus extensos comentarios sobre los capítulos dedicados a la arqueología; por las muchas discusiones y comentarios de mi investigador de la etnología zía y coautor, E. Adamson Hoebel (a quien dedico los capítulos sobre los pueblos y zía); y a Bárbara Fregoso por el diligente mecanografiado de viejas notas y manuscritos, no sólo para este libro, sino para muchos otros, así como para artículos y ponencias, manteniendo siempre un humor excelente.

Cuando estaba por terminar el último borrador, me enteré de la muerte de Florence Hawley Ellis. Había intentado llamarla desde que empezó la idea de este trabajo para decirle que deseaba dedicárselo como muestra de gratitud por su inspiración y apoyo durante mis primeros años de estudiante. Siempre la recordaré sentada sobre su pierna al borde de la mesa ante la clase, hablando sin notas y recordando detalles sin cuento sobre ceremonias, mitos de origen y desarrollo cultural de las sociedades del Suroeste. Cuando era su estudiante, no me daba cuenta de la profundidad de su conocimiento. Más tarde me preguntaba por qué no se la había reconocido más abiertamente por sus contribuciones. Ahora era demasiado tarde para hablarle de esta dedicatoria, pero no me importa ya que le había expresado mi gratitud hace años. Una vez, hace cerca de cinco años, vino a Tucson a recibir cierta mención y la encontré al pie de las escaleras, cerca de mi despacho. Me abrazó y volviéndose hacia la persona con quien estaba, dijo: «Es uno de mis muchachos.» Con esta dedicatoria quiero que el resto de ustedes sepan que es agradable regresar de nuevo a casa y que me siento orgulloso de haber sido uno de sus muchachos.

Organización del libro

Este libro trata de cubrir, quizás de modo demasiado ambicioso, el desarrollo de la cultura y la naturaleza de la sociedad durante un periodo de casi veinte siglos en una región llamada el Gran Suroeste. Veinte siglos puede ser una exageración, ya que se empezaría por las más tempranas fechas de restos humanos en el Nuevo Mundo, de hace 18.000 a 20.000 años, con el hallazgo del fósil de Midland, Texas. Esta

datación se ha puesto en tela de juicio, siendo de hace 12.000 años la fecha más temprana generalmente aceptada para el paleoindio. Los cuatro capítulos del principio cubren los primeros 11.000 años de sociedad y cultura desde la aparición de los paleoindios, a través del arcaico, hasta las más recientes sociedades prehistóricas de horticultura: mogollón, hohokam, hakataya y anasazi. Los dos capítulos siguientes hacen una revisión de la historia del influjo europeo sobre la región: aparecen los misioneros españoles, soldados, colonizadores, los grupos que se encontraron y las relaciones que se establecieron entre ellos. Los últimos dos capítulos intermedios se ocupan de la hegemonía mexicana y estadounidense sobre la población india, sus interacciones y su influencia mutua. La parte tercera del libro hace una revisión de la etnología de la región, comenzando por un capítulo introductorio que conecta la lengua, la cultura y la prehistoria, seguido por capítulos sobre los grupos específicos. La estructura de estos últimos capítulos consiste en la introducción de un grupo de sociedades relacionadas cultural o lingüísticamente, seguida de un estudio de caso de algún miembro de ellas. A veces, la sección introductoria es parte del capítulo dedicado al estudio de caso, pero otras, constituye un capítulo separado. El dedicado a los tarahumaras es un ejemplo de la primera modalidad, seguido por un capítulo sobre la región de la gente de lengua pima del norte de México y del sur de Estados Unidos en general, en el que se delinea el contacto prehistórico, la historia, el entorno y la etnología de los pima. A continuación viene un capítulo que se concentra en uno de los grupos pima y las influencias que han recibido de los angloamericanos: la comunidad india del río Gila. Los cuatro últimos capítulos incluyen una introducción general a los grupos apaches, un capítulo sobre los navajos, una introducción general sobre los indios pueblos y un capítulo sobre los indios zía pueblo. El último capítulo es una valoración y síntesis de los doce o más siglos de desarrollo cultural.

Los editores me pidieron algunas citas, y quizás ya he dado demasiadas. Es difícil en una obra de síntesis como ésta no dar los créditos debidos a los muchos que han contribuido al campo. Los expertos en el tema de esta región se darán cuenta de que me he inclinado notoriamente por las primeras contribuciones que se encuentran en el *Handbook of North American Indians*, y en las de Jennings, Cordell, Haury, Haynes, Gwinn Vivian, Irwin-Williams, Weber, Kennedy, Spicer, Witherspoon, Ellis, Dozier, White, Hoebel y muchos otros. Espero no haberlos perjudicado con mi valoración.

Capítulo I

INTRODUCCIÓN

Las culturas indígenas del Suroeste han encendido la imaginación de muchísima gente de todo el mundo desde que fueron descubiertas. Los españoles se imaginaron ciudades de oro y un país rico en metales preciosos, lleno de almas que convertir al cristianismo. Cuando vieron por primera vez en lo alto de las colinas los asentamientos compuestos por casas de varios pisos pegadas unas a otras, les vinieron a la mente sus pueblos y ciudades, por lo que los llamaron «pueblos», nombre con el que se sigue hoy en día conociendo la cultura del grupo. Los hombres de la frontera y los vaqueros americanos que descubrieron las viviendas en acantilados y colinas de los antepasados de los pueblos, imaginaron complejas civilizaciones urbanas. Los testigos presenciales de sus ceremonias de la serpiente y la lluvia hicieron que se profundizara el misterio.

Este capítulo ofrece una información preliminar para poder entender los materiales de arqueología y prehistoria que siguen. La explicación comienza con la delimitación de la región, de importantes conceptos como área cultural, ecología cultural y descripciones del entorno, y las provincias fisiográficas y de flora. Para terminar, se describen las contribuciones procedentes de otras disciplinas, los métodos arqueológicos, el muestreo y los problemas de datación.

Delimitación de la región

La región ha recibido varios nombres: el Gran Suroeste Americano, la América Árida y de Oasis, y los Estados Unidos del Suroeste y Norte

de México. Técnicamente, el uso de Suroeste, o incluso de Gran Suroeste, es una práctica etnocéntrica, ya que hace referencia a la parte suroeste de los Estados Unidos, excluyendo la región del mismo tamaño bajo la frontera mexicana que forma parte culturalmente y es igual de interesante. Aunque se han hecho intentos para introducir un nombre menos partidista, como frontera México-Americana o suroeste de América del Norte, todavía sigue disfrutando de amplia aceptación el de Gran Suroeste. Desde el punto de vista político, una frontera divide hoy la región, pero sólo desde hace siglo y medio las distintas culturas nacionales han empezado a dominar e influir en el desarrollo separado de las sociedades que en los tiempos antiguos se extendían por la región sin ser molestadas. En términos de unidades políticas, el Gran Suroeste incluye los estados de Nuevo México y Arizona, las partes este y sur de Texas, el suroeste de Colorado, el este y sur de Utah, el extremo sur de Nevada y el sureste de California alrededor del río Colorado; y en México abarca los estados de Sonora, Chihuahua, el norte de Durango, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas.

Una de las consecuencias más importantes de la división política del Gran Suroeste en tiempos recientes ha sido la mayor atención e investigación concentrada en la descripción de las culturas del norte de la parte de la región correspondiente a los Estados Unidos, en comparación con el relativo abandono de la parte sur que se extiende por la aislada y lejana frontera norte de la nación mexicana. Los antropólogos de México estaban ocupados en el bosquejo de las altas culturas de México central y Centroamérica, que se acabó llamando la región mesoamericana, por lo que la mayor parte de su energía y fondos se concentraron allí. Las sociedades del Gran Suroeste se encontraban en el norte lejano, más cerca de los investigadores estadounidenses, que cuando no estaban ocupados en su propio lado de la frontera, se aventuraban a ella para proporcionar breves esbozos de sistemas relacionados. Los estadounidenses del norte estaban más interesados en estudiar la posible extensión del sistema cultural del Suroeste dentro del norte de México, y contaban con la ventaja de la presencia de sólidos departamentos de antropología en la región. Los primeros departamentos se crearon en Berkeley, Tucson, Albuquerque, Boulder y el sur de California, y posteriormente en Tempe, Las Cruces, El Paso, Flagstaff y Portales. Cada departamento impartía cursos sobre los grupos aborígenes y mandaba a sus estudiantes a investigar zonas cercanas.

Este libro ofrece una introducción general y una visión de conjunto de la historia y la evolución cultural de los grupos de la región, así como la correspondiente información ecológica, geográfica, climatológica, demográfica, lingüística, etnográfica, arqueológica y de estructura social. Cinco temas serán vertidos a lo largo de este volumen: la descripción y las interrelaciones entre las culturas prehistóricas e históricas; el impacto de la sociedad española del siglo XVII; y el control angloamericano y mexicano del siglo XIX, que dividió la región en las entidades políticas actuales. Otra explicación incluirá las comparaciones de interacciones entre las gentes de la región del Suroeste y con las sociedades que la rodean.

Las principales preguntas se reducen a unas pocas. ¿Cómo eran los grupos en la época prehistórica? ¿De dónde venían? ¿Qué relaciones existían entre ellos? ¿Cuál era la naturaleza de su contacto con la civilización del oeste? ¿Qué instituciones y costumbres introdujeron? ¿Fueron éstas completamente adoptadas o sufrieron cambios en el proceso de adaptación? ¿Cuál fue la naturaleza y extensión de la influencia mesoamericana? ¿Cómo se refleja la inicial influencia española en los cambios relatados en las etnografías? ¿Cómo cambiaron los grupos como reacción al impacto de la conquista de las culturas nacionales de México y los Estados Unidos? ¿Cómo se adaptaron las sociedades nativas al entorno circundante prehistórico, histórico y posthistórico? ¿Los cambios fueron similares o distintos para cada grupo? ¿Fueron diferentes para cada tipo de sociedad, como la de cazadores-recolectores, la hortícola, la agrícola, la de pastoreo y la urbana? ¿Dónde están hoy? ¿Qué hemos entendido de estos 20.000 años de ocupación humana de la región? ¿Qué hemos aprendido de la magnífica experiencia de cuatrocientos años del Nuevo Mundo americano en el Gran Suroeste?

Importancia del Gran Suroeste

Existen varias razones que explican por qué el Gran Suroeste es una importante región de estudio. Primero, es una de las áreas etnológicas estudiada de forma más extensa del mundo. Quizás ningún otro territorio ha tenido tal atención de tan variados investigadores de diferentes nacionalidades y disciplinas. A los etnólogos y arqueólogos se les unieron paleontólogos, geógrafos, lingüistas, climatólogos, botánicos,

naturalistas, médicos y sociólogos, sólo por mencionar los más prominentes e importantes. Pero también ha habido químicos, metalúrgicos, ingenieros, agrónomos, agentes de extensión, enfermeras, médicos, trabajadores sociales, sociólogos, historiadores, astrónomos y muchos otros que se han unido a un equipo antropológico para investigar un problema o han hecho estudios independientes que posteriormente fueron de utilidad para el cometido antropológico. La mayoría de los investigadores más importantes, después de los de Estados Unidos, vinieron de Alemania, Francia, Gran Bretaña y Suiza, con algunos representantes de Japón y otros países.

En segundo lugar, el Gran Suroeste es importante porque las sociedades halladas dentro de la región representan casi un continuo de tipos de culturas, desde las sencillas sociedades de cazadores-recolectores, hasta las de pastoreo y horticultura, e incluso cubre tempranos asentamientos preurbanos (pequeños poblados). Sociedades como las seri representan a grupos que han dependido del mar casi completamente para su subsistencia. El pastoreo fue introducido por los españoles en los grupos del norte de México y en los pueblos y navajos. Es interesante observar los cuatrocientos años de diferente adaptación de las sociedades de cazadores-recolectores y las de horticultores en este nicho ambiental. Los pueblos representan cerca de dos mil años de adaptación a la horticultura, mientras que los navajos y apaches suponen un periodo más breve. Aunque no se aproximan a la complejidad arquitectónica, social, política, material o de instituciones religiosas de sus vecinos del sur los aztecas, las aldeas pueblo fueron comparativamente grandes concentraciones de población, con sistemas de clase sacerdotal, sociedades de curanderos, compleja organización política y económica, y representaban una adaptación estable a un medio ambiente semiárido. En el Gran Suroeste pueden encontrarse guerreros y sacerdotes, curanderos y agricultores, sistemas sociales simples, estructuras de bandas y grupos orientados hacia los linajes matrilineales o patrilineales, sistemas que practicaban la cremación después de la muerte, alfarería y cestería, y otra bien acabada tecnología.

Arqueológicamente, la región resume el desarrollo prehistórico de la cultura humana durante aproximadamente veinte mil años, desde las herramientas y utensilios de piedra burdamente labrados, sin evidencias de agricultura y domesticación de aves de corral o animales, y a través del desarrollo de varias plantas domesticadas; de la simple vivienda al

aire libre sin modificar la caverna, a las casas-pozo parcialmente excavadas en el suelo, y a los complejos conjuntos de casas de varios pisos edificadas en grandes cavernas o en la cima de las colinas, que se sostenían mediante cultivos de regadío. Todo en el Gran Suroeste. Se han postulado secuencias relativamente largas de desarrollo continuo desde los cazadores de megafauna hasta una cultura del desierto de miles de años, hasta las más recientes sociedades de cazadores-recolectores; de los nacientes puebloides y culturas similares basadas en la horticultura y poseedoras de una elegante alfarería, a los grupos pueblo, pima y pápago modernos, que tratan de adaptarse a la sociedad estadounidense actual. Medioambiental y geográficamente, la región presentaba a sus habitantes una vasta gama de elecciones, desde el nivel del mar, hasta bajo y alto desierto, con una media de unos cuantos centímetros de agua al año, pasando por todos los tipos intermedios de bosque bajo, hasta la zona de los altos pinos. Todas las sociedades que se adaptan a esta variedad de medio ambiente pueden ser estudiadas dentro de la misma región, que mide aproximadamente 2.590 kilómetros cuadrados.

En cuarto lugar, el investigador encuentra una variedad de problemas que permiten el estudio y descripción de prácticamente todas las tentativas concebibles de investigación. Los estudios de parentesco tuvieron un temprano comienzo aquí. La diversidad cultural es amplia y compleja, como apuntamos anteriormente, así como la lingüística: a veces, varias lenguas son habladas por sociedades del mismo tipo. Los pueblos modernos, por ejemplo, aunque ahora hay muchas extinguidas, hablan siete lenguas diferentes y muchos dialectos. Uno se pregunta cómo la misma cultura fue adoptada por grupos que hablaban lenguas diferentes. ¿Existían problemas de traducción de conceptos religiosos o agrícolas? ¿Cómo se influían las lenguas vecinas? Hay problemas de migración con casos antiguos e históricos para describir y analizar. El cambio de cultura puede ser estudiado dentro de los sistemas, fijándose en cómo hacían ajustes internos cuando las circunstancias variaban, en cómo los mismos sistemas cambiaban de un tipo de desarrollo a otro, o entre sociedades, cuando aprendían y adoptaban elementos materiales y sociales unas de otras. Pueden analizarse los efectos de diferentes sociedades de conquista, desde los chichimecas hasta los españoles y desde los apaches hasta los mexicanos y angloamericanos modernos, y analizar su impacto de diferente alcance y complejidad en las sociedades subordinadas. Guerra y paz, religión e idolatría, artes y artesanía,

faccionalismo y resolución de conflictos, las funciones de la brujería y el ritual, todo se ha estudiado en el Gran Suroeste.

Ecología cultural o cultura como adaptación

Cómo la gente se adapta a un medio ambiente y cómo desarrolla sistemas tecnológicos y de conducta para facilitar esta adaptación ha sido la preocupación principal de todos los antropólogos durante años, estableciendo científicamente varias estructuras para explicar este fenómeno. Una de ellas ha ganado preeminencia, la ecología cultural, que es el estudio de la naturaleza de la adaptación y los resultados de una sociedad en un medio ambiente determinado, y que ha sido el principio por el que se ha guiado la antropología desde los años treinta. Los ecologistas culturales creen que cada sistema social es un ejemplo único de adaptación, ya que cada sistema ocupa un nicho medioambiental único. Las tareas de esta disciplina son describir el medio ambiente, la tecnología que se usa para explotarlo, el sistema de conducta que ello conlleva y, finalmente, determinar cómo esta conducta se refleja en otros sistemas.

Una vez que se ha terminado la descripción de la sociedad de un determinado medio ambiente, la tarea siguiente consiste en mostrar qué cambios fueron introducidos por una sociedad afectada y qué nuevas adaptaciones conlleva esto. Para ello se necesita demostrar cómo se varió el medio ambiente mediante mecanismos políticos y otros de carácter social, y cómo, aunque pueden estar viviendo humanos en el mismo entorno físico, estos nuevos factores políticos sociales o económicos actúan de manera que cambian la naturaleza del medio ambiente, hasta que se convierte en un nuevo nicho ecológico para estudio. La imposición de un sistema político diferente, la destrucción de una institución religiosa o función que era parte de la estructura de adaptación, pueden hacer estragos en la naturaleza integracional del aparato de adaptación, de tal manera que la sociedad ahora tiene que usar las estrategias adaptativas introducidas que puede que no entienda lo suficientemente bien como para hacer los ajustes con éxito.

La antropología aplicada se ha esforzado durante mucho tiempo en explicar cómo la introducción de nueva tecnología u otros atributos culturales crea problemas a personas que están tratando de adaptarse a

la imposición de un nuevo sistema político y social, mientras al mismo tiempo están intentando reemplazar los mecanismos adaptativos representados por su antigua cultura, de manera que puedan ajustarse a los nuevos. Esto representa un acertijo en el que lo que está intentando adaptarse a un nuevo medio ambiente o a distintas circunstancias, al mismo tiempo, tiene que aprender las nuevas herramientas de adaptación.

Área cultural o región

El concepto de «área cultural» fue aclamado como una de las estructuras más importantes del periodo historicista de la cultura estadounidense; se usó de muchas maneras y fue criticado por varias razones, pero ha seguido en la práctica para describir el material y el contenido social de un determinado medio ambiente. El concepto de área cultural se ha definido como:

> [...]un área geográfica ocupada por un número de personas cuyas culturas muestran un grado significativo de semejanza unas con otras y al mismo tiempo un grado significativo de diferencias con las culturas de los pueblos de otras áreas como ella (Driver, 1961, p. 2).

Muchos han criticado el concepto desde su introducción por los historiadores de la cultura de la época boasiana, ya que es difícil distinguir sociedades que comparten la misma esencia de aquellas que simplemente han adquirido los rasgos de los grupos vecinos. A pesar de estas dificultades, el concepto ha mantenido su utilidad en altos niveles de generalización para ayudar a distinguir el inventario cultural de un grupo del de otro. Nosotros lo utilizaremos sólo de esta manera en el libro. Las preguntas conectadas con el concepto de área cultural son algunas de las siguientes: ¿Qué atributos distinguen al Gran Suroeste como área cultural de las otras existentes que lo rodean? ¿De qué manera la geografía y otros factores medioambientales están relacionados con esta distinción cultural?

El medio ambiente

Es primordial para los antropólogos conocer el medio ambiente, tanto si estudian sociedades prehistóricas como modernas. Sin embar-

go, el arqueólogo ha tomado la delantera en el uso de otras disciplinas para conseguir un buen entendimiento de las varias interacciones de la vida animal y vegetal, clima, geomorfología y otros factores que determinan los límites de crecimiento de la cultura. La disponibilidad de agua o fuentes de alimentos hace la comprensión del entorno natural aún más importante para los humanos que viven en él. El antropólogo está interesado simplemente en descubrir las adaptaciones de éstos a ambientes específicos, pero los humanos quieren saber cómo pueden vivir de él. ¿Dónde está el agua? ¿Es agua corriente o de manantial? ¿Es de confianza? ¿De qué calidad es el suelo? ¿Sirve para el cultivo? ¿Surte de pasto a los animales? ¿La cantidad de lluvia es suficiente para reponer las existencias disponibles de agua? ¿Existen problemas de erosión causados por un cultivo o pasto excesivos? ¿Hay abundante caza y animales silvestres? ¿Qué plantas son comestibles? ¿Hay leña disponible? ¿Existen suficientes materiales para fabricar la tecnología necesaria para explotar el medio ambiente? ¿Hay sílex, obsidiana y basalto para hachas y puntas de flecha? Troncos para techos, piedras para paredes, agua para hacer suelos de barro, paja para tejados, ramas para paredes, arcilla para la alfarería, mimbre y juncos para la cestería, animales como alimento y sus pieles para vestido, plumas para adorno, todas éstas son preguntas que están en la mente de la gente cuando recorre un terreno con vistas a vivir en él cómodamente y perpetuarse.

En la determinación de la naturaleza del medio ambiente para propósitos científicos, los antropólogos se han concentrado en estudiar aspectos tales como el relieve (montañas, mesetas, llanuras, etc.), el clima (precipitaciones, temperatura), zonas de vegetación, comunidades vegetales y animales, y los recursos minerales. La principal característica del Gran Suroeste es su falta de agua; su aridez es la que determina los tipos y cantidades de vida animal y vegetal disponibles para sustentar una forma particular de cultura. En general, las tierras áridas aparecen cuando la relación de la humedad que se pierde por la evaporación es mayor que la que se gana por las precipitaciones.

Provincias fisiográficas

La región contiene parte de cuatro provincias fisiográficas. La provincia de la cuenca y la cordillera empieza en Idaho y Oregón, en los

Estados Unidos, y se extiende hacia el sur y sureste hasta San Luis Potosí, en México. Esta provincia cruza el Gran Suroeste hacia el sur de Nevada, abarca el sureste de California, el sur de Arizona y cruza el norte de Chihuahua hasta Durango. Se caracteriza por una serie de angostas y ásperas cadenas montañosas que generalmente corren al norte y sur, salpicadas por cuencas; por regla general, menos de la mitad del área está cubierta de montañas, que son abruptas pero no altas. La humedad llega del oeste y se deposita en las altas montañas de las sierras que se encuentran en esta dirección, dejando el resto de la región seca. Las cuencas internas caracterizan la mayor parte del territorio, aunque la zona que coincide con el Gran Suroeste está drenada por grandes ríos (Río Grande, Gila, Colorado, Yaqui y Conchos). Las llanuras aluviales de éstos son tan importantes hoy para el cultivo como lo fueron en tiempos prehistóricos. Las sociedades del pasado hicieron buen uso de los minerales hallados en la zona, tales como la sal, el cobre y el plomo.

Al incluir la parte sur del Gran Suroeste, se deben tener en cuenta los rasgos fisiográficos que rodean a esta provincia en el norte de México, que son la Sierra Madre occidental, una alta cadena de montañas que separa los estados costeros de Sonora y Sinaloa de Chihuahua y Durango, y la cordillera de la Sierra Madre oriental, que se alza en el noreste del estado de Nuevo León justo por debajo de la frontera, uniéndose finalmente con la otra Sierra Madre en la Meseta Central mexicana, cerca de la ciudad de México. Como en el caso de las Rocosas, estas montañas son altas y rugosas, están cubiertas por bosques de pinos y cobijan animales de caza mayor, plantas comestibles y bayas, y corrientes llenas de peces, siendo cultivables en los valles inferiores y cuencas.

La meseta del Colorado, donde habitaban los antiguos anasazi, abarca las esquinas de cuatro estados: el suroeste de Colorado, el sureste de Utah, el noroeste de Nuevo México y el noreste de Arizona. Por lo general, esta región es muy elevada, oscilando su altura entre 1.500 y más de 3.600 metros. Su principal característica son los climas y tierras áridos, siendo bañada la región por el río Colorado y sus afluentes el San Juan y el Little Colorado. Entre los ríos existen mesetas, cuestas y profundos cañones (donde los anasazi construyeron sus famosas viviendas de los acantilados). A veces las capas superiores de las me-

setas son de naturaleza volcánica, y contienen obsidiana, lo que fue de gran importancia en tiempos prehistóricos para la fabricación de herramientas. Las montañas están cubiertas por bosques de pinos; las mesetas circundantes presentan densos y esparcidos ejemplares de pino piñonero y enebro, rodeados de praderas y matorrales.

La provincia de las Montañas Rocosas del sur se extiende desde el centro sur de Colorado hasta el norte de la región de Nuevo México. Contiene montañas de bosque alto de 1.500 a 4.200 metros de altura, que proveen de una importante fuente de agua proveniente de las densas nevadas de esta parte del Suroeste. Los principales ríos son el San Juan, que corre hacia el oeste hasta el Colorado, y el Río Grande (llamado el Río Bravo en México), que sigue su marcha al sur y al este hasta el golfo de México. El Pecos nace al final de las Montañas Rocosas, cerca de Santa Fe, y fluye hacia el sur hasta el gran recodo del Río Grande. Como en el caso de la meseta del Colorado, esta provincia proveyó el medio ambiente para el crecimiento y sustento de las sociedades anasazi y pueblo durante más de 2.000 años. La existencia de animales de caza mayor, plantas y bayas comestibles, y zonas de cultivo en los valles inferiores y cuencas compensan de los inconvenientes de las cortas estaciones libres de hielo a mayores alturas.

La provincia de la grandes llanuras penetra ligeramente dentro de la región cultural del Suroeste en el este de Nuevo México. Los sistemas culturales puebloides se extendieron un poco dentro de las praderas en tiempos prehistóricos y, anteriormente, los cazadores de megafauna de tradiciones líticas Clovis y Folsom y otros se esparcieron hacia el este a cierta distancia. Aquí las elevaciones disminuyen desde los bordes de las Montañas Rocosas hasta los 2.100 a 1.500 metros de las llanuras del este. Sus extensos depósitos de sal fueron usados por los habitantes y los viajeros, así como la gran población de bisontes y antílopes que corrían por las exuberantes praderas. En las cercanías del Suroeste, el drenaje va por el este a través del río Cimarrón y por el sur mediante el río Pecos.

Provincias de flora

El Gran Suroeste, además de las provincias fisiográficas anteriormente descritas, posee diferentes provincias en cuanto a la vida vegetal. En general, se corresponden con las anteriores en que la flora es de-

terminada por la altura y la cantidad de lluvia, siendo esto último lo más importante. Las provincias de desierto estadounidense y chihuahueño ocupan la mayor parte de la fisiográfica de la cuenca y la cordillera, situándose de norte a sur a lo largo del límite este del área cultural. Se caracteriza por la existencia de plantas xerófilas, como el palo verde, el agave, el ocotillo, el sahuaro, la cholla, el *bitterbrush*, el chamiso y el cresote, dependiendo de la altura. También son parte de esta provincia la yuca, hierbas de varios tipos, arbustos y otras clases de cactus. A mayor elevación se encuentran bosques de robles y enebros, y aún más alto, pinos piñoneros y robles. Los cursos de agua favorecen el crecimiento de chopos.

La provincia de arbustos de estepa de las tierras altas mexicanas se extiende entre los dos desiertos y está marcada por la misma vegetación adaptada al secano en las elevaciones más bajas; hierbas en las llanuras y altos pinos y abetos blancos y Douglas a elevaciones superiores. Más hacia el norte, entre las estribaciones inferiores de las Montañas Rocosas y los límites más al norte de la Sierra Madre oriental, se encuentra la provincia de bosque de montaña del alto Gila. Su elevación es mayor que la de las provincias de desierto mencionadas hasta ahora, por lo que se caracteriza por una vegetación que crece a alturas superiores, como el pino ponderosa, el álamo y otros. La provincia de las mesetas del Colorado consta de grandes zonas rocosas donde se da la artemisa común, bosque de pino piñonero y enebro, con hierbas, arbustos y otras plantas en las zonas intermedias, y con ejemplares diseminados de otros pinos. La provincia de bosque de las Montañas Rocosas se caracteriza por el mismo tipo de árboles de bosque propios de altas elevaciones ya mencionados. Finalmente, la provincia de las grandes praderas de hierba corta se caracteriza precisamente por lo que su nombre denota, praderas de hierba y otras de cobertura de suelos como grama y girasol, con plantas ribereñas a lo largo de las vías de agua. La mayoría de los árboles y plantas proporcionaban el alimento y los materiales que necesitaban para subsistir las diferentes sociedades que vivieron en el Gran Suroeste.

Fauna

Los tres animales de caza más comunes en el suroeste reciente son el ciervo mulita, el antílope americano y la cabra montés de las Mon-

tañas Rocosas, que pueden encontrarse profusamente a través de toda la región a diferentes alturas. También estaban presentes en regiones más limitadas el ciervo de cola blanca y el bisonte, este último en los límites orientales, llegando hacia el oeste hasta Arizona central en tiempos prehistóricos. La distribución de esta caza se restringía más por sus predadores que por la elevación y la vegetación, lo que será discutido con mayor detalle en capítulos posteriores. Los animales más pequeños eran probablemente más importantes para el sustento, proliferando por toda la región liebres y conejos. Todavía de mayor importancia era una gran diversidad de roedores, topos, ardillas, serpientes, lagartijas, todos muy abundantes. Los pájaros también constituían una fuente de alimento y se utilizaban además para decorar los trajes religiosos, siendo en esta categoría probablemente el más significativo el pavo salvaje o doméstico.

Ayuda interdisciplinaria a la arqueología

La arqueología se ha destacado por utilizar otros campos como ayuda en su estudio de las diferentes adaptaciones al medio ambiente del Suroeste. Los etnólogos y los antropólogos culturales modernos podrían aprender mucho imitando su trabajo de cooperación con otras disciplinas. Por ejemplo, para la reconstrucción medioambiental del paleolítico, han utilizado a geólogos que estudiaran cortes de arroyo y su relación en los cambios climáticos (véase Cordell, 1984, p. 36 y ss.; y Gumerman, 1988 para una excelente explicación). El estudio del polen fósil ha proporcionado importante información para entender el clima y vegetación presentes en asociación con los asentamientos humanos prehistóricos. La dendroclimatología es el estudio del clima del pasado a través de cambios en los anillos de crecimiento de ciertos árboles. Los anillos reflejan la cantidad de humedad presente durante cualquier año. Mediante la recolección y correlación de muchas muestras, se han podido desarrollar las tablas maestras de variación pluvial para varias subregiones del Suroeste. Sólo es posible conseguir información dendoclimatológica precisa para alrededor de 2.000 años, y por eso se puede decir muy poco acerca de estos materiales de época muy temprana

como por los árboles asociados con el paleoindio. La dendrocronología es la ciencia que fecha los restos arqueológicos haciendo la correlación de muestras orgánicas encontradas en hogares y edificaciones con las tablas maestras desarrolladas por los dendroclimatólogos. También se hacen estudios de macrobotánica sobre restos recobrados de plantas procedentes de los sitios arqueológicos, por los que podemos precisar qué plantas comía la gente y cuáles usaban como medicina o con otros propósitos. El estudio de los desechos de las ratas canguro* es también importante aquí, ya que éstas reúnen materiales procedentes de un territorio fijo y quedan capas de ellos preservadas en su orina. Cuando éstos se analizan, se puede obtener una clara imagen acerca de la vida vegetal de las proximidades inmediatas. De la misma manera, los estudios biológicos de vida animal recobrada en los asentamientos arqueológicos pueden ser de gran valor para la reconstrucción de los patrones culturales prehistóricos.

Muestreo y localización del asentamiento

Entre las consideraciones más importantes para la investigación de un sitio, están los factores micromedioambientales. Aunque una provincia o región en general puede caracterizarse por su aridez o por una determinada pluviosidad o tipo de suelo, existe una gran variación dentro de una corta distancia de un sitio a otro. El que un sitio arqueológico o etnológico se encuentre en una ladera orientada al oeste, este, norte o sur es significativo en términos de humedad, vegetación, tipo de suelo y otras variables importantes, ya que una ladera recibe una cantidad suficiente de lluvia, mientras que la otra recibe considerablemente menos. La altura también es importante. Al analizar el crecimiento de los anillos de árboles de la misma región, los dendroclimatologistas observan que los árboles crecen a ritmos diferentes dependiendo de su situación en el fondo de un cañón, en la ladera, en el borde, en la parte baja de un cañón o en lo alto de una meseta; todo esto, unido a la ele-

(*) Roedor norteamericano de gran tamaño *(Neotoma cinerea)* que se caracteriza por transportar pequeños artículos que guarda en su madriguera. *(N. del t.)*

vación y a la cantidad de sol recibido, determina el crecimiento del árbol y el tamaño y fijación de los anillos. El crecimiento de otras plantas, sean cultivadas o no, también refleja estas variables. Los etnólogos podrían utilizar este tipo de información para determinar muestras al analizar tipos de asentamientos procedentes de una misma área cultural. El éxito o fracaso de la adaptación del asentamiento podría estar en relación con los factores fisiográficos, geológicos y climáticos descritos arriba. Cada sitio o asentamiento, así, podría mostrarse como una adaptación especial a un microentorno concreto, incluso dentro del mismo sistema cultural.

Problemas de datación

Los problemas de datación y sus técnicas han sido una preocupación constante de las ciencias arqueológicas y paleontológicas. En general, se distingue entre técnicas de fechado absoluto y las de fechado relativo. La datación absoluta utiliza técnicas para fechar el material directamente, siendo las más comunes dentro de ellas la dendrocronología, el radiocarbono, el arqueomagnetismo y la hidratación de obsidiana. Una técnica de datación relativa es aquella en la que un espécimen es fechado «con relación a» otros materiales de fecha conocida. La estratificación geológica es una técnica de datación relativa para material cultural y humano encontrado en asociación con un horizonte cuya posición es conocida respecto a estratos geológicos anteriores y posteriores. El análisis del polen de las plantas y árboles con una escala de fechas conocida es de utilidad para la datación de artefactos culturales asociados y revela datos sobre su uso en esa cultura.

La dendrocronología es la ciencia que se ocupa de representar los patrones de crecimiento de los anillos de los árboles en una carta maestra, que proporciona fechas calendáricas para cada región arqueológica. Esta carta está unida a un sistema de patrones que retrocede en el tiempo varios miles de años. Se puede establecer una fecha emparejando los patrones de una muestra arqueológica con los correspondientes de la carta maestra. El material fechable procede de los árboles resistentes a la sequía, como el abeto Douglas, el pino piñonero y el pino amarillo, que se usaron en la construcción de las casas prehistóricas en forma de vigas y postes para techos y paredes, y su leña como combustible. Tam-

bién es posible fechar restos de carbón procedentes de lumbres y hogares mediante la datación dendrocronológica y radioactiva (explicadas más adelante). Pero los problemas surgen porque la madera quemada puede haber sido vieja, esto es, recogida algún tiempo después de ser cortada, por lo cual presenta fechas que son más antiguas que las propias de una estructura asociada o cultura (Schiffer, 1982). El estudio dendrocronológico ofrece otra información, como las especies de árboles utilizados para la construcción y como combustible, tanto si son locales o transportados desde un lugar distante, cuándo empezó su crecimiento el árbol, cuándo fue cortado y si era madera reusada procedente antiguas construcciones.

Los arqueólogos del Suroeste han concluido que los dos determinantes más importantes para la creación de tipologías culturales y cronologías son las estructuras arquitectónicas y la cerámica. Los edificios son importantes por sus diferentes formas y por los materiales utilizados en su construcción. Las tipologías culturales del Suroeste más tempranas dibujaban un continuo de tipos de viviendas, desde las casas-pozo hasta las unidades independientes de los pueblos y las casas de varios pisos. Los científicos actuales han demostrado que pueden existir variaciones en el tipo de viviendas dentro de un mismo lugar, que se pueden relacionar con variaciones culturales internas tales como funciones diferentes, de temporada y estación versus casas permanentes, complejidad social, diferencias de clase y otros factores demográficos y de conducta. La cerámica es importante por su forma, materiales, función, estilo, diseño y otras características de su manufactura. Se han asociado fechas a diferentes tipos de cerámica en los casos en que se encontraban asociados con anillos de árboles fechados. Cuando se encuentra un tipo de cerámica fechado de esta manera en otros sitios, se establece la datación mediante un cruzamiento de fechas (Shepard, 1954), lo que no siempre funciona, ya que incluso cuando un tipo de alfarería es dominante en un lugar determinado, eso no quiere decir que haya sido hecho allí, ya que puede haber sido intercambiado después de haberse realizado en otra parte hace más tiempo. Se necesita trabajar más el fechamiento cruzado de la cerámica, hecho que pone en tela de juicio la fiabilidad de muchas cronologías establecidas para el Suroeste (Schiffer, 1982).

La datación por radiocarbono mide el decaimiento medio del componente radioactivo carbono 14 (Ralph, 1971). Este método sirve como

complemento a las técnicas dendrocronológicas, que son útiles sólo para alrededor de 2.000 años. La datación del carbono 14 sirve para cerca de 50.000 años atrás, lo que permite el fechado de los materiales paleoindios y arcaicos del Nuevo Mundo. El procedimiento consiste en medir el compuesto radioactivo llamado carbono 14 en materia orgánica como huesos, restos de plantas, madera y carbón. La presencia de carbón radioactivo se debe a los rayos de sol que fijan la sustancia en la materia orgánica a través de un complicado proceso. Si después de la muerte se entierra la materia orgánica y se la proteje contra más infusión de rayos cósmicos, el carbono 14 no se rellena y comienza la decadencia a una proporción media de 5.730 años. El problema acerca de la madera antigua discutido anteriormente es una de las dificultades que se presentan cuando los materiales no se seleccionan de un modo adecuado.

El fechado arqueomagnético es una innovación relativamente reciente, que se utiliza ampliamente hoy día en el suroeste como complemento a las técnicas mencionadas. Se basa en el hecho conocido de que el campo magnético de la tierra cambia constantemente de intensidad y dirección. Cuando se calienta la arcilla a una cierta temperatura, los campos magnéticos de las partículas de hierro de la tierra se «congelan» en el tiempo y lugar donde ocurre. Se han hecho mapas de los campos magnéticos del Suroeste hasta el año 600 de nuestra era. Para usar esta técnica, es necesario contar con muestras recogidas y ubicadas de manera muy precisa, que procedan de hogares y otras áreas quemadas (Windes, 1980).

La datación mediante la hidratación de la obsidiana se funda en el principio de que ésta absorbe humedad cuando se la expone a una superficie fresca, así como cuando se desportilla. Se puede medir precisamente la relación de incorporación molecular de humedad, aunque, como en los otros métodos de datación, varía según el sitio y la temperatura imperante. Esta técnica resulta barata y fácil, pudiéndose utilizar para fechar muchos especímenes procedentes de un sitio. También ha sido importante en el trabajo de sitios líticos más antiguos del arcaico y el paleoindio, debido a la imposibilidad de encontrar otros tipos de materia fechable y, por ello, por la falta de aplicación de otras técnicas de datación (Friedman y Smith, 1960; Clark, 1961).

En la actualidad, se siguen perfeccionando estas y otras técnicas de datación, y la arqueología se está convirtiendo en una ciencia de pri-

mera categoría. Continuamente se mejoran las cronologías y las tipologías como resultado de técnicas de fechado más precisas, nuevos hallazgos y más sofisticadas teorías. Laboratorios especiales de Carbondale, Illinois, y Tucson, Arizona, exploran materiales, tecnologías y métodos de datación, y sin duda abrirán nuevos horizontes en la ciencia iguales a los del pasado.

Sumario

Nuestra historia empieza con la explicación de algunos importantes asuntos previos, necesarios para entender los descubrimientos prehistóricos de las primeras culturas y sociedades del Gran Suroeste. De las otras disciplinas con las que colabora en su trabajo la arqueología, se puede conseguir un conocimiento valioso, particularmente con la utilización de técnicas de datación como la dendrocronología, el radiocarbono, el arqueomagnetismo y la hidratación de la obsidiana. Los conceptos y marcos importantes no sólo para los arqueólogos sino también para otros antropólogos como los etnólogos y los antropólogos culturales, son el área cultural y la ecología cultural. La primera es una designación simple para distinguir el material general y las características sociales que identifican a una región u otra. La ecología cultural constituye un marco de trabajo para identificar y analizar las adaptaciones de una sociedad a su medio ambiente. Antes y durante el trabajo arqueológico, se debe entender y más tarde intentar comparar y contrastar los descubrimientos con la naturaleza del medio ambiente, sus características físicas, geográficas, humedad y su vida animal y vegetal.

Capítulo II

LA PREHISTORIA TEMPRANA DEL SUROESTE

Puede que los humanos cruzasen el estrecho de Bering hace 30.000 años en una serie de migraciones que seguían los pasos de los mamuts, bisontes y otros grandes mamíferos. Hace cerca de 12.000 años, ocuparon la región del Gran Suroeste y desarrollaron lo que se ha llamado la cultura paleoindia. Alrededor del año 5500 a.C., cuando los glaciares se retiraron hacia el norte, las gentes empezaron a cazar piezas más pequeñas y continuaron recolectando semillas y frutos, en un sistema cultural conocido como cultura del desierto. Finalmente, en algunas regiones, esta sociedad dio paso a otra forma de vida más sedentaria en la que la agricultura fue un componente importante.

Este capítulo resume la información sobre los orígenes y el desarrollo de las culturas prehistóricas tempranas de la región. Los problemas de cambios en el hábitat, del medio ambiente, las técnicas de datación y temas afines forman los ejercicios preliminares presentados en el capítulo I, necesarios para entender la información contenida en éste. Las culturas primitivas prehistóricas son bastante semejantes en todo el hemisferio oriental donde se encontró material lítico, pero se conocen mejor las del Gran Suroeste que las de otras partes del mundo nuevo. Cada año, nuevos descubrimientos modifican las ideas previas acerca de la antigüedad de los indios estadounidenses, sus migraciones, desarrollo cultural y cronologías. Sin embargo, la modificación es fundamentalmente de detalle, ya que el cuadro general ha sido trazado con bastante precisión.

El paleolítico del Nuevo Mundo

El hombre penetró en el Nuevo Mundo como una variedad completamente desarrollada de *Homo sapiens*, suficientemente equipado mentalmente para efectuar cualquier actividad cultural necesaria. Se sabe que varias veces hacia el final del cuarto periodo glacial, que duró desde hace 50.000 hasta hace 9.000 años, salió gente de Asia siguiendo los rastros de la megafauna hacia el este a través del puente de tierra que conectaba Siberia con Norteamérica. Incluso hoy el hueco entre el estrecho de Bering es tal, que es posible, siendo temerario, desplazarse entre Siberia y Alaska saltando de un hielo a otro, lo que no era necesario en el pleistoceno, ya que el estrecho era una extensa llanura cubierta por fértiles praderas con una anchura de 1.609 kilómetros. El nivel del mar era más bajo debido al agua almacenada en los glaciares continentales, y la tierra entre los continentes de Eurasia y América (llamada Beringia) se había elevado debido al peso de los millones de toneladas de hielo que se acumulaban sobre las masas de tierra continentales. El corredor libre de hielo a través del que los cazadores errantes pudieron haber pasado más fácilmente estuvo disponible entre los años 17000 y 18000 a.C. y de nuevo después del 12000 a.C. (Stalker, 1980). Sería de esperar, entonces, que los fósiles humanos y los restos materiales dataran de no antes de hace 20.000 años de la era actual, lo que se ha venido demostrando por la información de que se dispone en la actualidad.

Primeros restos humanos en América

De todos los fósiles de esqueletos homínidos del pleistoceno tardío encontrados en Norte y Sudamérica, ninguno puede reclamar ser más antiguo de la cuarta glaciación y sólo se informó acerca de dos con el suficiente cuidado como para que su fijación geológica esté fuera de dudas. Uno de los hallazgos seguros procede de Midland, Texas, y fue descubierto en 1954. La calavera, que estaba aplastada y fragmentada por capas de depósitos que la cubrían, está lo suficientemente completa como para permitir la reconstrucción del cráneo. Junto con los huesos del cuerpo, revela un auténtico *Homo sapiens,* lo que significa un ser humano moderno, no diferente de los encontrados actualmente. Los análisis estratigráficos, de radiocarbono y de flúor, más la evidencia

comparativa, indican una fecha probable del año 18000 a.C., y una fecha mínima del año 10000 a.C. Los fósiles de animales asociados incluyen el caballo, bisonte y antílope del pleistoceno. Diversas lascas de pedernal, raspadores y cuchillos procedentes del mismo nivel de la calavera sugieren que la mujer de Midland (por las características, el fósil es femenino) murió en un campamento situado al lado de un lago o arroyo.

Otros posibles fósiles humanos antiguos, como los de Tepexpan, México y los de Brown's Valley y Pelican Rapids de Minnesota son suficientemente similares al fósil de Midland para sugerir que el último es un especimen típico. Las fechas más recientes de los primitivos pobladores del Nuevo Mundo (Coe, 1977, pp. 25-27) incluyen restos culturales procedentes de los alrededores de Puebla del año 21000 a.C.; del Valle de México, donde la isla de Tlapacoya posee una tosca industria que data de los años 21000-24000 a.C.; una caverna cerca de Ayacucho, en las tierras altas de Perú, también revela artefactos humanos de los años 16000-21000 a.C.; también los fósiles de herramientas de hueso de Yucón, de los años 26000-29000 a.C.; de dudosa precisión son algunos esqueletos humanos del sur de California, con fecha por racemización de aminoácidos del año 48000 a.C. (Bada et al., 1974); la cueva de Palli Aike en el sur de Chile, fechada mediante carbono 14 del año 6690 a.C., presentaba huesos humanos y restos culturales asociados con el extinguido perezoso terrero gigante. Otro sitio similar de la misma zona está fechado en el año 8880 a.C. De todo esto resulta evidente que Sudamérica estuvo habitada al menos hace 10.000 años y que podían estar pasando humanos procedentes de Siberia desde Alaska a través del pasaje de Yukón desde hace 30.000 años.

Por lo que conocemos del pleistoceno tardío, los pobladores de Norteamérica eran similares físicamente a los del nordeste de Asia y a los modernos indios norteamericanos. Aunque se acepte la presencia de humanos en el Nuevo Mundo con una antigüedad de 30.000 a incluso 50.000 años, resulta todavía relativamente reciente si se compara con la extrema antigüedad de ésta en el Viejo Mundo. Así, los restos australopitecos han sido definitivamente datados como de hace 2.500.000 a 7.500.000 de años. Incluso el famoso hallazgo europeo de Neanderthal data del año 100000 al 35000 a.C. Desde el punto de vista económico, durante la época del poblamiento de América, el Viejo Mundo estaba acercándose al final de la era cultural paleolítica de caza y recolección, y el cultivo no había empezado todavía en el Cercano Oriente,

donde la datación por radiocarbono coloca a los primeros agricultores en el año 7000 al 8000 a.C.

Influencias transoceánicas

La cuestión de la influencia cultural y las migraciones humanas que venían directamente a través del océano Pacífico ha sido muy controvertida durante muchos años. Existen tres posiciones generales: 1) todos los desarrollos culturales posteriores a las migraciones originales fueron independientes de los del Viejo Mundo, con influencias insignificantes; 2) algunos investigadores han postulado viajes oceánicos que introdujeron las características básicas del Nuevo Mundo desde el sureste de Asia; 3) finalmente, está la absurda propuesta de que la civilización se originó en América y fue transmitida hacia el occidente, a través del océano Pacífico, a Asia. Nada de esto es cierto. No existió ninguna gran migración a través del océano de Asia a Centro o Sudamérica en ninguna dirección.

Los que están a favor de las influencias transoceánicas han sugerido que, aunque parezca imposible, los humanos cruzaron de alguna forma el Pacífico antes del año 2000 a.C., llevando algodón domesticado, calabazas de botella y posiblemente un antepasado de maidea, aunque el posterior fue sin duda domesticado en el Nuevo Mundo. En Bat Cave, Nuevo México, se cultivaba maíz de vaina alrededor del año 1000 a.C. y era conocido en el sur de México al menos alrededor del año 7000 a.C., como lo demuestran las fechas por carbono 14 del año 2500 a.C. provenientes de la Cueva de la Perra en Tamaulipas. Mucho después, la gente trajo los camotes y, en los viajes de vuelta, se llevaron batatas, malvavisco y quizás varias gramas a Polinesia. No trajeron a América arroz, sorgo, trigo, caña de azúcar, pollos o cerdos, aunque los dos últimos eran comunes en Polinesia. Tampoco se llevaron al Viejo Mundo calabaza, frijoles, maidea, tomates y otros cultivos domesticados en América.

La evidencia cultural

Se han identificado elementos culturales comunes en el sureste de Asia y en el Nuevo Mundo. Por ejemplo, la cerbatana tuvo un amplio

uso en el noroeste del Amazonas y el sureste de Asia durante los tiempos históricos. El cubre pene, el mascar cal con un narcótico y la flauta de Pan son también comunes a ambos. Paño de corteza, que se hace machacando juntas finas capas de ésta, se encuentra en el noroeste del Amazonas y en Oceanía. Otros rasgos comunes, que pudieron haber sido inventados independientemente por cualquier grupo sedentario de bosque tropical, son las casas hechas con estacas y paja, las canoas construidas ahuecando el tronco de un árbol y la agricultura de roza.

Para muchos otros no hay una respuesta definitiva. Las semejanzas aisladas podrían ser explicadas por un desarrollo paralelo, pero parece poco probable que con una lista tan larga de semejanzas botánicas y culturales no haya habido algún tipo de influencia transoceánica. Sin embargo, los patrones básicos del Nuevo Mundo fueron creados allí. El resto no era más que adornos superficiales o, como señaló Betty Meggars: «Resulta fácilmente evidente que el grueso de los elementos atribuidos a orígenes transpacíficos caen dentro de la categoría del bordado» (Meggars, 1964, pp. 142).

La herencia original de los primeros americanos

Hay que preguntarse qué fue lo que hizo a esa gente mudarse de un continente a otro, y de una montaña, llanura y valle fluvial a otros. Las tierras que tuvieron que atravesar en el nordeste de Asia estaban probablemente ocupadas por otras pequeñas bandas migratorias. Una vez que empezaron a cruzar el estrecho de Bering, se fueron encontrando mutuamente con la misma frecuencia que lo venían haciendo antes, simulando la misma situación demográfica que habían dejado atrás y, por ello, oscureciendo la evidencia de que estaban invadiendo una nueva tierra, grande y entera.

Se conoce poco de las culturas paleolíticas del sureste asiático del año 10000 a.C., a no ser que habían hecho simples e importantes inventos tecnológicos. Los primeros americanos conocían cómo hacer fuego, confeccionar cuchillos, raspadores y puntas de proyectil con lascas de pedernal, lanzas con punta de piedra y, sin duda, sabían hacer vestidos de piel, ropa y refugios. Poseían un sistema social suficiente para dirigir los movimientos y una cultura que los capacitaba para lograr metas económicas. Se necesitaba un entendimiento del comportamiento animal para acechar y matar su fuente de alimento principal. Aunque

hay una falta de información directa, debieron de poseer también conocimientos acerca de la vida vegetal, qué plantas usar como medicinas y cuáles comer como complemento vegetal a sus dietas carnívoras y, quizás, incluso conocían cómo sazonar los alimentos.

El problema de las herramientas cortantes en América

Es posible que los nombres y la evaluación del complejo de cantos rodados y herramientas cortantes americanos fueran influidos por los descubrimientos hechos en Africa y Asia, aunque los últimos tienen más de 1.000.000 de años de antigüedad. Se han recuperado miles de herramientas cortantes y raspadores procedentes de lugares azotados por los vientos y altas playas y terrazas desguarnecidas en zonas desiertas del oeste de los Estados Unidos, donde una vez hubo lagos y ríos glaciales. Según estos artefactos, parece que los primeros migrantes llevaron consigo una tradición asiática cortante más reciente. El problema es que todos los instrumentos cortantes han sido hallazgos de superficie, sin asociaciones estratigráficas para ninguno de ellos, por lo que su verdadera edad es enteramente una suposición y una expresión de fe. En países secos, los fuertes vientos arrastran tras de sí la tierra suelta y la arena de debajo de las piedras pequeñas, por lo que gradualmente éstas se van asentando en un nivel más bajo, hasta que descansan sobre una base de suelo resistente. La acción del agua de chaparrones puede producir los mismos efectos. En su origen, las piedras que cubren un suelo desierto, el llamado pavimento del desierto, pueden haber constituido toda la densidad de una capa cobertora que representa una diferencia de miles de años en el tiempo. Ahora todas yacen juntas y no hay modo de decir cuál es la más antigua (Sharrock, 1966). Los arqueólogos insisten en que hasta que no llegue el día en que se encuentre una colección de instrumentos cortantes *in situ* (como fue originalmente depositada) en una situación estratigráfica adscribible sin lugar a dudas a las fases tempranas del cuarto periodo glacial (Wisconsin), la fase de las herramientas cortantes seguirá siendo problemática.

El paleoindio

Una historia diferente ofrece la mejor prueba hallada para alrededor del año 10000 a.C. Desde 1925, se ha encontrado en el Suroeste

y en las praderas un número de sitios que mostraban los esqueletos fósiles de mamuts y bisontes en asociación directa con puntas de proyectil hechas con destreza, mientras que en el oeste se hallaron conjuntos de proyectiles similares sin los animales, por todo el camino hacia la costa este, y en Sudamérica. Aunque no aparecen en gran número en el Suroeste, algunos de los lugares mejor conocidos fueron encontrados allí y dados a conocer ampliamente. Las culturas reconstruidas de los primeros humanos de América se conocen por varios nombres, como culturas líticas, humanos del paleolítico superior, el complejo paleoindio, y los cazadores de megafauna. La cultura paleoindia, nombre que se le da con preferencia, duró hasta que fue reemplazada por la tradición arcaica, alrededor del año 5500 a.C. Los límites de las culturas paleoindias no correspondían con los del Gran Suroeste, esto es, existía una forma de vida generalizada bien documentada más allá de los límites del área bajo escrutinio, con adaptaciones locales y tecnologías que se extendían sobre una amplia región, y adaptada a los bordes meridionales de un medio ambiente, clima y hábitat glaciales, sin cambios estacionales. La paleoindia era una sociedad móvil que practicaba un tipo de vida basado en la caza y recolección en un entorno agradable, de clima húmedo. La mayoría de los sitios son de matanza o procesamiento, sin que se conozca mucho sobre los campamentos o bases de vivienda. Es importante que recordemos en conexión con todo esto que la presencia del paleoindio no definió al Gran Suroeste como un área cultural distinta.

Cronología paleoindia

La cultura paleoindia más antigua es el complejo Clovis o Llano, seguida por la cultura o complejo Folsom y después el complejo Plano en la parte oriental del Suroeste y el oeste de las grandes praderas. El complejo Plano incluye una serie de diferentes adaptaciones líticas llamadas Plainview, Firstview, Agate Basin, Cody y Jay. Los complejos Cochise y San Dieguito siguieron a la Clovis en la parte occidental del Suroeste, y son extensiones de las tradiciones líticas de la gran cuenca y del desierto oriental.

Los arqueólogos, basándose en sus estudios acerca de la tecnología lítica del paleoindio, creen que las sutiles distinciones entre diferentes complejos tecnológicos o tradiciones representan «la habilidad de un determinado grupo de gente» (Cordell, 1984, p. 128). Existe un pequeño paso conceptual de esta observación a hablar de «cultura, subcultura, sociedad, subsociedad y grupo étnico», y conceptos similares utilizados por los antropólogos culturales para distinguir en los registros etnográficos las diferencias materiales y sociales encontradas incluso entre pequeños grupos estrechamente relacionados. Los etnólogos han identificado astutamente durante mucho tiempo a individuos o hechuras procedentes de un poblado específico por el traje o el estilo de los que los llevan o soportan. Los indios de las praderas eran capaces de identificar a un miembro de la tribu por su tocado y decoración de la ropa. Cada pequeño grupo tiene su propia subcultura o variante localizada, que deja unas claras huellas para los que las saben interpretar. No queda demasiado fuera del campo de la ciencia postular una única cultura paleoindia, extendida ampliamente por la parte inferior de los glaciares en el pleistoceno tardío, compartiendo una economía similar, sistemas sociales de base local, con un conocimiento base común y la misma conducta de subsistencia y modo de vida. Los arqueólogos han dicho esto. No es difícil situarse más allá de esta generalización, basada en sólida evidencia, para proponer la presencia de una serie de subsociedades que explotaban nichos más pequeños y que desarrollaban una subcultura distinta que se distinguía de las culturas similares por sus diferencias en tecnología y cultura material. Un etnólogo no dudaría en señalar las diferencias entre poblados vecinos y en proclamar una subsociedad basándose en ellas.

Así, se podría decir que los excelentes proyectiles Folsom, que conllevan un complicado proceso de estriado, fueron el producto de una única subcultura, encontrada en una zona delimitada, sin copias en ningún otro sitio, quizás el trabajo de un único técnico y los miembros de su familia y descendientes. Las ligeramente semejantes puntas de Midland (Judge, 1970) podrían explicarse por la migración de algunos miembros de la familia, no tan habilidosos como el creador de la punta, que trataron de duplicar la innovación original. O, quizás, se intercambiaron prototipos o se transmitieron ideas del modelo a un nuevo lugar, lo que lleva a los muchos lugares similares al de Folsom. Midland, durante su periodo de tipo Folsom, pudo haber sido calificada como una

subcultura separada, relacionada estrechamente con la subcultura Folsom, mientras al mismo tiempo compartía muchas cosas con el marco general de la cultura paleoindia.

La lengua no deja restos hasta que se escribe, pero tampoco está tan fuera de lugar imaginar que los pequeños grupos de paleoindios hablaban diferentes lenguas o al menos dialectos. La lengua es una marca de distinción más entre las sociedades. Los lingüistas identifican una comunidad lingüística como un pequeño grupo que interactúa cara a cara con frecuencia suficiente para mantener un entendimiento mutuo y una gramática y vocabulario aceptados. Cuando el grupo alcanza determinado tamaño, quizás varios cientos, dependiendo del espacio ocupado y de la distancia mantenida con respecto a otros grupos y su interacción, los hablantes empiezan a diferenciarse lingüísticamente y a desarrollar dialectos distintos y finalmente lenguas.

Todo esto, por supuesto, son especulaciones, pero no tanto como para alejarse de las fronteras de la observación científica y la verificación. Estas «especulaciones» podrían fácilmente ser propuestas como hipótesis para ser probadas. La presencia de variaciones locales es evidente en los registros, y los nombres de cultura, subcultura, sociedad y subsociedad se han propuesto por analogía etnológica para expresar lo que está presente.

El complejo Clovis o Llano: 9500-9000 a.C.

Los sitios Clovis datan del año 9500 al 9000 a.C. (Haynes, 1970). Las únicas fechas posibles más tardías de 17000 a.C. para humanos en América provienen de Meadowcroft Rock Shelter, cerca de Pittsburgh, Pennsylvania (Adovasio *et al.*, 1978). Las fechas de Midland y los demás fósiles humanos descritos anteriormente se han venido cuestionando últimamente.

La tradición lítica más temprana ha sido etiquetada como Llano, por el Llano Estacado de Texas y Nuevo México. El sitio tipo está cerca de Clovis, en Nuevo México, pero las mejores locaciones de investigación están en Blackwater Draw, sobre la frontera entre Texas y Nuevo México, y en el valle del río San Pedro, en el sureste de Arizona. El sitio de Lehner, excavado por Haury, cerca de Naco, en el sureste de Arizona, data de alrededor del año 9000 a.C., mientras que otros

puede que sean más antiguos, lo que hace al Llano la primera cultura bien documentada. El complejo Clovis se encuentra a través de Estados Unidos en Colorado, Nuevo México, Texas y Arizona, con puntas similares a las encontradas en los sitios del este, y en California como hallazgos de superficie, y más abajo hasta Panamá.

El clima era diferente del actual, todo el año frío y húmedo, más allá del alcance de la extensión de hielo glacial, aunque se han encontrado glaciares de montaña en las orillas de Mogollón en Arizona y en las montañas de Sangre Cristo en Nuevo México. No existía variación de temperaturas según la estación del año, lo que es llamado por los paleontólogos «igualdad estacional» (Axlerod, 1967). Las fronteras de las zonas de vegetación estaban también a menor altura y eran diferentes de las actuales. Había vastas extensiones de hierba y tierras para bosques ligeramente pobladas. En los lagos y pantanos, producidos por la lluvia y el desplazamiento de los glaciares, habitaban manadas de mamuts y bisontes de grandes cuernos, alces, castores gigantes, antílopes, caballos, lobos y otros mamíferos más pequeños (Haynes, 1980). La gente llano usaba el fuego para asar las piezas cobradas, como lo testifican los restos de carbón procedentes de hogares. La mayoría de los sitios arqueológicos era de matanza, por lo que no representan el rango de herramientas esperadas de un barrido completo de restos culturales. Existen indicadores de que la extinción de esta gente fue precedida por la aparición de tiempos más secos y la desaparición de los grandes mamíferos.

El sello distintivo de las industrias llano es la punta de proyectil acanalada, conocida como punta Clovis, que tenía una longitud de 6,35 a 11,43 centímetros, y era usada probablemente como una cabeza de dardo sujeta a una lanza y arrojada con un *átlatl* o lanzadardos. La gran destreza conseguida con las hojas de pedernal por los cazadores de megafauna tenía poco en común con las rudas herramientas cortantes hechas presumiblemente antes. El acabado y las formas alargadas de las puntas Clovis y de todas las puntas subsecuentes de tradición de los cazadores de megafauna son reminiscencias de las técnicas solutrenses procedentes del Viejo Mundo, pero, por supuesto, no tienen relación. La industria llano incluye raspadores, cuchillos, buriles, hachas, deshuesadores, leznas o punzones, grabadores, cuchillos de hoja, pulidores, perforadores, hojas sin distinción para cortar o raspar, tiraflechas o bastones y martillos de piedra.

Cultura y sociedad clovis

Todo junto, la suma de herramientas y restos arqueológicos, apunta hacia una pequeña sociedad de cazadores y recolectores, probablemente relacionada por parentesco, que vivía de la abundante caza mayor del pleistoceno, y que había desarrollado una experta tecnología para ello. El *átlatl* o lanzadardos aumenta la extensión del brazo y proporciona una palanca mayor, necesaria para dirigir las largas lanzas de delgadas y acanaladas cabezas, hasta penetrar profundamente las espesas pieles y músculos de los grandes mamíferos tales como el mamut y el bisonte. Además de cazar los grandes mamíferos individualmente, se utilizaban otras técnicas que consistían en dirigirlos hacia los acantilados. Después de localizar una manada de bisontes, los cazadores los conducían hacia un terraplén, se metían entre ellos y despachaban a las bestias que estaban atrapadas y heridas, bramando fuertemente. O quizás, al estilo de los pigmeos o bosquimanos (como nos cuentan los modernos etnólogos acerca de los cazadores africanos), acechaban a un solo mamut o gran mamífero todos juntos, atacándole desde un flanco y después desde el otro, un cazador distrayéndolo con estratagemas, mientras otro le clavaba una larga lanza en las costillas desde el otro lado.

Despedazaban las piezas en el lugar donde habían sido cobradas, y quizás los cazadores principales cortaban y se comían el hígado y el corazón, como es común entre los modernos cazadores. Inmediatamente se despachaba a los cazadores jóvenes a los campamentos cercanos, que no lo estaban tanto como para que los niños y el bullicio pudiera alterar el movimiento y acecho de los animales. Éstos llevaban los primeros despojos de la cacería a los niños, mujeres y ancianos, que estaban hambrientos. Algunos puede que siguieran a los jóvenes cazadores de vuelta al lugar de la matanza para ayudar en las tareas de despellejado y troceado y para transportar el resto de la presa. Probablemente se ponía a secar sobre estanterías algo de la enorme cantidad de carne, o se escondía debajo de montones de piedras o agujeros para consumirla en invierno, aunque no existen evidencias de ello. Pronto regresaban los cazadores de más edad, manchados de sangre y quizás con algunas heridas que curar, trayendo el resto de las partes más pesadas, para comenzar el rito chamánico de acción de gracias.

En el campamento, se empiezan en seguida los trabajos de limpieza y preparación de las pieles para ropas y refugios, raspando, tiñendo y tratándolas en húmedo con materia del cerebro del mismo animal, o quizás con sal, y estirándolas sobre el suelo con estacas de madera para evitar que se encojan al ser secadas por el sol. Cerca, las ancianas trabajan las pieles secas procedentes de otras cacerías, sobando, frotando, masticando el cuero para convertirlo en suave material para ponerse cuando se cosa en botas, camisas, faldas y mantas. Los ancianos están por allí, cortando y afilando las hojas usadas, los buriles y raspadores, y entreteniendo a los niños para que las mujeres no sean interrumpidas en su trabajo. En otra parte del campamento, los hombres más jóvenes aprenden a reafilar puntas y a hacer otras nuevas de un montón de trozos dispuestos de sílex y obsidiana, extraídos de una roca hace unos días. Un hombre de más edad, mirando la longitud de una lanza de madera, la endereza con una rama de árbol que tiene un agujero, a través del que empuja la lanza, parando de vez en cuando para alisar los bordes desiguales con una piedra arenisca. En los confines del campo, los niños juegan con lanzas de juguete a cazar una piel seca de liebre que ha sido rellenada, y que ellos imaginan que es un enorme mamut que está bramando. Cerca de uno de los refugios de piel, sujetos por un círculo de rocas y levantados mediante varas, yace un cazador herido sobre una piel de bisonte, sobre el que canta un chamán que viste la cabeza de un enorme bisonte, decorada con plumas y ristras de cuerdas trenzadas. Parece que está poniendo unas grandes hojas sobre la herida, echando humo sobre el paciente y barriendo su cuerpo con una vara de plumas y, mientras canta, señala hacia el cielo y hacia el lugar de la cacería, cerca de la base de un glaciar.

La cultura Clovis existió en un tiempo y entorno de abundante agua y mucho pasto, en un clima sin cambios estacionales, con muchos mamuts y otra megafauna del pleistoceno. Los tiempos y sitios de los paleoindios tardíos —los Folsom y otros— tuvieron intervalos de periodos de desecación y aumento de las praderas de hierba corta, lo que favorecía al gran número de bisontes. El paleoindio tardío prosperó. En contraste, las tradiciones paleolíticas de megafauna del oeste de las grandes praderas terminó con la desaparición final de la fauna del pleistoceno. En el último milenio, se desarrollaron muchas variaciones locales de la punta de proyectil de los complejos cazadores, pero el modo de vida permaneció siendo esencialmente el mismo que había existido des-

de que se estableció la cultura paleoindia, aunque su inventario material fue limitado.

Los complejos del paleoindio tardío: 8900-6000 a.C.

Después de la cultura Clovis, se dio una divergencia entre las partes oriental y occidental del Suroeste. Las subculturas Folsom y Midland siguieron a ésta incluso solapándola en la parte oriental, y a continuación, durante un período de varios miles de años, apareció una variedad de sucesivas e incluso solapadas tradiciones, llamadas a veces las tradiciones Plano.

La tradición Folsom

Aunque la industria Folsom no es la más antigua de Norteamérica, fue la primera en ser descubierta (1920 a 1927) y la más famosa. Sus sitios son del año 8900 a.C.(Wilmsen, 1974, p.5). En el original situado en Folsom, Nuevo México, habían sido sacrificados 23 bisontes y se encontraron 19 puntas Folsom acanaladas, profundamente clavadas entre las costillas de algunos de ellos (Roberts, 1938). En otro lugar, cerca de Fort Collins, Colorado, yacían los huesos fósiles de más de 100 bisontes gigantes de largos cuernos, todos de la misma especie (*Bison antiquus*), en un montón donde los animales habían sido machacados al borde de un río. Se encontraron 15 puntas de la variante Folsom Plainview entre los huesos fósiles. La fecha de 8000 a.C. ha sido confirmada mediante carbono 14. Los restos fósiles de bisonte indican un clima más seco que el que prevalecía antes de que desapareciera el mamut.

En el sitio de puntas Midland Clovis mencionado anteriormente, se encontraron puntas Folsom en asociación con dardos y lanzadardos, lanzas, hojas de cuchillo, otras puntas y una punta sin estrías. También se hallaron en los sitios Folsom raspadores, núcleos preparados bifacialmente, denticulados, cuchillos, hojas, lascas, tajaderas, herramientas compuestas, buriles, punzones, cinceles, raederas de hueso o cuerno, agujas, cuentas y discos con incisiones, y alisadores y pequeñas paletas de piedra arenisca.

La subcultura Folsom está plenamente identificada en Nuevo México, Texas, Colorado, Nebraska, Wyoming, Montana y Canadá. Su gente cazaba la forma extinguida de bisontes de largos cuernos, camellos, perezosos gigantes y mamuts. Los sitios de matanza y procesado presentaban un número relativamente menor de muertes que los anteriores paleoindios de los Clovis. Estos mamíferos del pleistoceno se extinguieron alrededor del año 6000 a.C. con la retirada del último glaciar. Mezclados en los sitios de matanza Folsom, había representantes de las formas modernas de liebre, cánidos y antílopes, que indicaban un cambio climático (Judge, 1973, 1982).

La tradición Plano

Solapando pero siguiendo el complejo Folsom, vinieron una serie de subculturas llamadas Plano, caracterizadas por una variedad de puntas y cuchillos en los que faltaban las estrías de los grupos Clovis y Folsom incluyendo el Plainview, Agate Basin, Firstview, Cody, Jay y otros. A veces se coloca al último dentro del período arcaico que sigue. Los sitios Plano se encuentran en las grandes praderas desde Montana, Wyoming, Nebrasca y del sur, Dacota hasta Colorado, Nuevo México y Texas. En el oeste, presentando un hueco cultural y un hiato entre ella y el este, está la tradición San Dieguito, a lo largo del río Colorado hasta el sur de California. Las sociedades del oeste dependían de la recolección de plantas y de la caza menor no migratoria, mientras que los grupos del este dependían del bisonte, con un uso secundario de plantas y animales más pequeños.

En la época Plano, la caza mayor fue reemplazada o solapada por variedades más pequeñas, pasando del mamut elefante y el bisonte gigante de largos cuernos al bisonte más pequeño y al antílope. El ecosistema se iba volviendo moderno: más seco y templado, con hierbas más cortas en las praderas y menos lagos, ciénagas y pantanos. Una diferencia importante entre la tradición Plano y los anteriores complejos paleoindios fue la presencia de la piedra de moler plana con un área en forma de cuenco, lo que se hizo especialmente evidente hacia el final del período, llevando a que muchos sugieran que son artefactos de transición al modo de vida y periodo arcaico. Las puntas eran largas y estilizadas, de hojas laterales casi paralelas, usualmente asociadas tam-

bién con el bisonte. La diferencia entre éstas y las de tradición Folsom consiste en la ausencia de las características puntas acanaladas. La Plano parecía haber tenido una organización social más compleja. Parte de la evidencia proviene del uso de la técnica de caza de asalto y muerte, en la que un grupo de gente relativamente extenso, quizás una banda compuesta por una numerosa familia extendida, se organizaba para conducir grandes animales como bisontes sobre un acantilado, terraplén o dentro de un corral, donde los cazadores que estaban esperándolos acababan con ellos. Durante la subfase Ágata Basin, que data del año 8500 al 8000 a.C., se encuentra evidencia en forma de agujeros para postes en un diseño circular de la primera casa permanente en el Nuevo Mundo.

Interrelaciones entre Clovis, Folsom y Plano

A pesar de las diferencias marcadas al haber nombrado tradiciones y complejos, los Llano-Folsom-Plano son tan parecidos que están clasificados juntos en una única etapa lítica, el paleoindio. A juzgar por la distribución de artefactos de las tradiciones Clovis, Folsom y Plano, la primera es la más ampliamente extendida y la de manufactura más uniforme. Los Clovis probablemente se encontraban frente al avance de un glaciar tardío sobre el continente norteamericano o iban delante de él a través de un corredor abierto, probablemente siguiendo a los grandes mamíferos del pleistoceno, ya que éstos también intentaban permanecer delante del frente frío. Como el glaciar se trasladaba hacia el sur y este-oeste en algunas áreas locales, ellos se movían en una zona climática húmeda en su cabecera, con un medio ambiente cambiante que albergaba a los mamíferos y a los Clovis que vivían de ellos.

Con un cambio suficiente de clima durante bastante tiempo, es decir, un período de desecación de miles de años, la gente Clovis desapareció. Detrás de ellos venían en otra ola solapada de migración los Folsom, excelentes artesanos que se distinguieron por una magnífica punta acanalada, semejante a la de los Clovis, pero mejor. Cazaban algunos de los mismos animales, pero dependían más del bisonte que del mamut, y eran más numerosos, vagando sobre un territorio comparativamente más pequeño, limitado a las altas praderas de los bordes este y oeste de las Montañas Rocosas, que en esta época estaban cubiertas

con glaciares. Según fue pasando el tiempo, el clima fue haciéndose más seco en esta zona al retirarse los glaciares, y en vez de trasladarse al norte con ellos, los Folsom permanecieron allí, adaptándose a los nuevos tiempos y a la diferente caza.

Después del año 9000 a.C., los cazadores persistían en y alrededor de las praderas de Norteamérica, las sabanas marginales de África, en algunos bosques de los continentes principales y en las tierras baldías árticas de Eurasia y Norteamérica, pero el modo de vida humano de la megafauna de la edad de piedra, que empezó en el pleistoceno inferior hacía varios millones de años en Europa y África, al fin se fue acabando en las praderas del norte de México y Estados Unidos. En esta época se establecieron las bases para los forrajeros, lo que impulsó el siguiente paso de la evolución cultural, basado en la domesticación de plantas y animales. En el Suroeste, la primera aparición de maíz domesticado fue alrededor del año 1000 a.C., pero antes se dio una fase forrajera de transición, llamada arcaico.

Las culturas arcaicas

El paso de las culturas paleoindias a las arcaicas fue anunciado por un abrupto cambio climático, cuando los glaciares se retiraron hacia el norte. Al clima sin cambios estacionales, húmedo, con lagos y bosques templados, le sucedió otro de tipo más seco. La megafauna del previo y rico ecosistema fue reemplazada por animales más pequeños y vegetación más escasa. Al comienzo del arcaico, todavía era evidente la retirada de la tierra de bosques de las zonas desiertas del suroeste. Al final de este periodo, se dio un incremento de la humedad por algún tiempo y fluctuaciones climáticas menos severas.

El arcaico encarna un ajuste estable durante un largo periodo, desde el año 5500 a.C. hasta el año 100 de nuestra era. Realmente, este esquema es universal y generalizado, y representa adaptaciones del pleistoceno posterior en diferentes regiones del mundo. El arcaico presenta distintos nombres en los Estados Unidos: en el desierto oeste se le ha conocido como cultura del desierto; en las praderas, como tradición forrajera; y en el este y sur de los Estados Unidos, como arcaico. Una síntesis de los muchos y frecuentes informes de sitios ha producido una visión general de este complejo, aceptable para muchas autoridades. De-

bido a su nombre compartido, Irwin-Williams (1979) ha sugerido el nombre de Picosa, un acrónimo tomado de las primeras letras de los tres complejos arcaicos mejor conocidos: Pinto Basin, Cochise y San José.

La cultura Picosa, con sus cuatro variantes regionales, cristalizó alrededor del año 3000 a.C. en tradiciones del oeste, norte, sur y este. Cada una de ellas se caracteriza por tecnologías que varían alrededor de un tema, basado en afanes económicos similares. En este contexto, el oeste se refiere a la región desde el sur de California y sur de Arizona hasta el sur de Nevada en la parte inferior de la gran cuenca. Las fases secuenciales de la tradición del norte, denominada Oshara, son mejor conocidas y existió en regiones alrededor del norte-centro de Nuevo México, sur-centro de Colorado y sureste de Utah. La tradición del sur abarca el centro y este de Arizona, el centro y este de Nuevo México y el norte de Sonora y Chihuahua. La tradición del este incluye sitios del sureste de Nuevo México, y Coahuila y el este de Chihuahua en México. Además de constituir cuatro tradiciones o subculturas —como dirían los antropólogos culturales— que interactúan entre sí, son los antepasados hipotéticos de las gentes posteriores del Gran Suroeste: las del río Colorado, los anasazi de la meseta del Colorado y del valle del Río Grande, los mogollón y sus variantes, y los hohokám, aunque existe menos certeza en el último caso. Los hohokám pueden haber sido emigrantes posteriores de Mesoamérica, o influidos fuertemente por un grupo de ese tipo, a juzgar por su tecnología característica.

Los arqueólogos han reconstruido las culturas del arcaico usando analogías etnográficas de las culturas de las tribus de caza y recolección que sobrevivían en el norte y sur lejanos cuando los europeos descubrieron América. Esta gente era sin duda similar a los emigrantes en la simpleza de sus vidas, en el predominio de los lazos de parentesco en las relaciones sociales y en la religión basada en el chamanismo y la magia, pero no se los puede tomar como fósiles vivientes de una era anterior. Su tecnología simple era también similar. Se ha asumido, sin evidencia directa para ello, que sus organizaciones sociopolíticas poseían patrones diferenciados, comparables a los de las más recientes adaptaciones a medio ambientes similares.

La etapa arcaica del desarrollo cultural duró hasta el comienzo de la aceptación de plantas domesticadas procedentes de Mesoamérica, caracterizándose por la caza de animales medios y pequeños y el uso

intensivo de plantas silvestres como alimento. Aunque las plantas domesticadas se introdujeron al final del periodo, no se usaron de manera extendida. La coexistencia en algunos lugares con las variedades posteriores del paleoindio, como la secuencia Llano-Folsom-Plano, formula un problema de origen, aunque las herramientas y las técnicas de labrado eran completamente diferentes de las de las formas paleoindias. De acuerdo con la evidencia presente, es improbable que el arcaico se desarrollara fuera del paleoindio. La rutina Folsom-Clovis es única de Norteamérica, no dándose en ningún lugar más. Por otro lado, el arcaico puede que sea un complejo euroasiático que coexistió con y después reemplazó a las industrias paleoindias.

Las características generales del arcaico fueron un modo de vida basado en la caza y en la recolección, y un sistema cultural más rico y avanzado tecnológicamente, que era más versátil que el paleoindio. Representó la plena explotación del medio ambiente del suroeste y parte baja de la gran cuenca de los Estados Unidos. Se utilizaba un repertorio más variado de herramientas para actividades más variadas, lo que quiere decir, comparado con el Paleoindio, que su tecnología estaba menos especializada y era además menos característica. También comparado con el arcaico, el paleoindio constituía una economía de fuente única con una tecnología simple, un pequeño equipo de herramientas transportable y una organización social. Por su parte, la economía de subsistencia del arcaico suponía un circuito cíclico sin fin de una fuente de alimentos a otra, con los necesarios cambios estacionales, en una simple organización sociopolítica (presumiblemente de tipo banda).

El modelo arcaico se preocupaba de la total explotación de las fuentes de subsistencia, tanto animal como vegetal. Existieron algunas variaciones en el inventario de rasgos y herramientas de un lugar a otro e incluso alguna especialización regional, pero el núcleo básico de artefactos incluía la sonaja de pata de ciervo, la bolsa de medicinas, los aventadores de junco enrollado, la escápula para cortar hierba, el silbato de hueso de pájaro, la flecha con astil de madera dura y tres plumas, el cuchillo de pedernal con mango de madera, la barrena de madera para hacer fuego, los palos cavadores y cestería de espiral y enrollada. También hicieron uso de escondites para guardar las cosas de valor y de cuevas como refugios. Además hay evidencia de hornos para asados y agujeros para almacenaje, hechos en el suelo de las cavernas. Otra actividad económica y cultura material incluye la cosecha de pequeñas se-

millas, recetas de gachas y papillas, ropa de piel, sandalias tejidas, el *átlatl*, una amplia variedad de puntas de proyectil y cuchillos hechos mediante la técnica de percusión, piedras de moler planas y en forma de cuenco, porras de madera, tubos para absorber y conchas Oliva y Olivella intercambiadas en California. Todos los restos arqueológicos apuntan hacia una simple cultura forrajera que se adaptó a una escala de entornos, con redes de intercambio que se extendían por la costa del Pacífico.

Sumario

La más clara evidencia de la presencia humana en el Nuevo Mundo data de alrededor de hace 12.000 años. La primera indicación aparece en el complejo Clovis o Llano del período paleoindio. Allí tenemos muchas puntas de lanza en asociación con los extinguidos mamut y bisonte, que indican la presencia de cazadores de megafauna, extendidos sobre la mayor parte del continente y hacia el sur hasta el punto extremo de Sudamérica. Pero eran pocos y la evidencia es escasa. Más tarde, alrededor de hace 10.000 años, aparecieron otras variaciones del paleoindio, los humanos Folsom y Midland, que cazaban animales menores bajo la influencia de un medio ambiente cambiante, y que produjeron una tecnología mejor. Todas las variedades de humanos encontrados durante este periodo se solapan hasta cierto punto, lo que también es cierto para el último grupo, los llamados complejo Plano. Existen muchas variedades de herramientas de lascas Plano, con un inventario mayor y más variado que anteriormente, que demuestra la más extensa explotación de un medio ambiente más amplio. La aparición de la piedra de moler indica la importancia dada a la recolección y procesado de semillas y frutos, y prepara el camino para la siguiente concentración en la horticultura en el Gran Suroeste.

Cuadro 2.1: TIPOS CULTURALES DEL PALEOINDIO Y CRONOLOGÍA

9500 a 9000 a.C.	Clovis Complejo Ventana (?) Sulphur Springs (?) Tradiciones del este Tradiciones del oeste
9000 a 5500 a.C.	Folsom y Midland San Dieguito (Lake Mohave, Silver Lake) Plainview (Milnesand, Meserve, Belén) Agate Basin Firstview (San Jon) Cody (Eden y Scottsbluff) Jay

Cuadro 2.2: FECHAS Y SITIOS PALEOINDIOS Y ARCAICOS

		Cody Lime Creek Eden
7500 a 5000 a.C.	PLANO	Scottsbluff Plainview Long Horner Lindenmeir
8900 a.C.	FOLSOM	
		Folsom Naco Lehner
9500 a 9000 a.C.	LLANO	Clovis Dent Blackwater Draw

Fuente: Spencer y Jennings, 1965, p. 37; modificado por Haynes, 1970 y Williams, 1973.

Capítulo III

MANIFESTACIONES PREHISTÓRICAS TARDÍAS

En el capítulo anterior, repasamos cómo el Gran Suroeste fue poblado por los paleoindios y arcaicos, aunque su ocupación no define a la región cultural como la unidad característica que llegó a ser en sus últimos tiempos. Sin embargo, hacia el final de este período, aparecieron tradiciones más variadas e identificables que se corresponden con la región del Gran Suroeste. Lo que mostramos al comienzo fue la evidencia física y material de una población dedicada a la caza y a la recolección, que se concentraba en los grandes mamíferos. Esta población era escasa y se diseminaba desde Alaska hasta el inicio de Sudamérica. La explicación en este capítulo sigue los desarrollos culturales posteriores a la domesticación de las plantas, describiendo las culturas prehistóricas mejor conocidas y más complejamente desarrolladas: anasazi, mogollón, hohokám y hakataya. La era comienza con la domesticación de plantas y su introducción en el Gran Suroeste y termina con la llegada de los españoles en el siglo XVI.

Alrededor del año 600 de nuestra era, habían emergido cuatro sociedades principales basadas en la horticultura: anasazi, hohokam, mogollón y hakataya. Los hohokam construyeron grandes redes de canales de riego; los anasazi, casas de varios pisos, muchas de ellas asentadas en lo alto de las paredes de los cañones, como por ejemplo en Mesa Verde desde el siglo IX hasta el XIV, y sobre el suelo del cañón del Chaco, desde el siglo IX hasta la mitad del siglo XII. En el último cuarto del siglo XIII, la sequía y otros factores originaron la migración fuera de las antiguas zonas anasazi del drenaje del San Juan al valle del Río Grande y la absorción de algunas de las gentes mogollón del sur en lo que se convirtió en los modernos indios pueblos. Otros mogollón pueden

haberse desarrollado o contribuido a la formación cultural de los tarahumara actuales del suroeste de Chihuahua en México. Presumiblemente los hohokam se convirtieron en los actuales pima y pápago (tohono o'tam), mientras los descendientes de los hakataya pueden encontrarse entre las tribus del río Colorado. Posteriormente llegaron al norte los atapaskanos nómadas y formaron los grupos apaches y navajos actuales, completando el perfil etnográfico presente del Gran Suroeste. Pero, primero, regresemos a discutir lo que dio ímpetu a este periodo, la domesticación y cultivo de las plantas.

La domesticación de las plantas

Aunque la sociedad del suroeste arcaico era nómada y de caza y recolección, más tarde, alrededor del año 1000 a.C., aunque seguía dependiendo de un modo de vida basado en el forraje, en el norte de México se empezó a cultivar maíz y calabaza como parte de su subsistencia. Las plantas —maíz *(Zea mays)*, frijoles *(Phaseolus sp.)* y calabaza *(Cucurbita sp.)*— que formaban esta nueva unidad alimentaria fueron domesticadas en Mesoamérica entre los años 7000 y 3000 a.C. La mejor información al respecto proviene del centro y norte de México, en el interior de Tamaulipas (MacNeish, 1958, 1967).

En el valle de Tehuacán, en el centro de México, se encuentra la mejor secuencia documentada de este desarrollo. Los primeros grupos hasta el año 4800 a.C. eran mayoritariamente cazadores y recolectores, que complementaban su dieta principal con cultígenos. MacNeish dice que el primer maíz encontrado aquí data de entre los años 6500 y 4800 a.C. Este maíz se desarrolló a partir de especies silvestres a una pequeña mazorca, que a través de generaciones de entrecruzamientos maduró en la moderna variedad, grande y espigada. También se utilizaban otras plantas allí, que no necesariamente llegaron a la corriente doméstica del Suroeste en este tiempo, entre las que estaban los chiles *(Capsicum sp.)*, aguacates, calabaza de rayas verdes *(Cucurbita mixta)* y posiblemente el algodón. Más tarde, hasta el año 3500 a.C., se cultivaron otras plantas, como la calabaza de botella *(Lagenaria siceraria)*, la calabaza verrugosa *(Cucurbita mostacha)* y el frijol común *(Phaseolos vulgaris)*. Los moradores eran semisedentarios y vivían en grandes comunidades mientras se dedicaban al cultivo de la tierra la mayor parte del año, dispersándose

en pequeños grupos para recoger forraje y cazar durante la estación seca. En la última fase que duró hasta el año 2300 a.C., se añadieron nuevas plantas, como dos variedades de frijoles *(Canavalia ensiformis y Phaseolus acutifolius)* y calabazas de verano *(Cucurbita pepo)*. El maíz era mayor y más productivo, y puede que algunas aldeas formadas por casas-pozo permanecieran habitadas durante todo el año.

La región de Tamaulipas está cerca del Suroeste, pero tardó más en desarrollar lo que estaba teniendo lugar en el valle de Tepehuan más al sur, pudiendo haber sido la fuente de muchos de los cultígenos encontrados aquí posteriormente. El maíz no se dio aquí hasta el año 3000 a.C., mucho después que en el México central, y 2.000 años más tarde de su primera aparición en Bat Cave, en el suroeste de Nuevo México. La caza y la recolección continuaron siendo la fuente principal de alimentos para la gente de Tamaulipas durante unos 1.000 años más.

El chile y el aguacate no se cultivaban en tiempos prehistóricos en el Suroeste. El maíz apareció por primera vez alrededor del año 1000 a.C. en Bat Cave, Nuevo México. Los frijoles no fueron aceptados ampliamente hasta alrededor del año 350 de nuestra era (Ford, 1981). La calabaza de diferentes variedades apareció en el Suroeste después del año 900 a.C., existiendo una sola especie de ella hasta entonces. Sus semillas y carne eran fuentes de alimento y su cáscara, después de que se secaba y endurecía, proporcionaba herramientas y recipientes. Los frijoles eran un complemento excelente para la dieta de maíz, ya que los aminoácidos ayudan a desprender la proteína del maíz cuando se comen juntos, y además cuando se plantan juntos, aportan nutrientes para el suelo que se habrían agotado de haber plantado sólo maíz.

Algo que se preguntan los antropólogos es por qué se introdujeron en el Suroeste los cultivos domesticados, ya que está claro que esto se produjo en México central varios miles de años antes de su aparición en esta región de los Estados Unidos. ¿Por qué no lo introdujeron antes? y ¿por qué se utilizaron sólo como complementos de la caza y la recolección? Una respuesta es que el contacto entre el Suroeste y México central era esporádico cuando mucho, debido a la distancia y lo escaso de la población. Los registros arqueológicos muestran una lenta progresión de estos cultivos del norte de México al este de la región hacia Tamaulipas y por el oeste hacia Sonora. Los cultígenos se usaron sólo como complemento debido quizás a que la caza y la recolección

proporcionaban una base de subsistencia suficiente para mantener a la población que existía en aquel momento.

Algunas teorías, como las de Boserup (1965) y Sanders y Webster (1978), sugieren que fue la presión demográfica, probablemente de fuera de la región, la que causó el desplazamiento a otras regiones, el incremento de población y el desequilibrio entre ésta y los recursos lo que originó la introducción de plantas domesticadas como una fuente complementaria de alimento. Lee y Devore (1968) observaron que el cultivo es más difícil que la caza y la pesca, y requiere un gasto mayor de trabajo humano y energía. Boserup y otros señalaron que las sociedades poseen el conocimiento requerido pero no cambian a tareas agrícolas hasta que la presión demográfica no lo demanda. No está claro si esta última se desarrolla internamente a través de un incremento de las tasas de natalidad por un aumento de la fertilidad debido a una mejor nutrición, o si se produce por la presión resultante de la inmigración o desplazamiento de poblaciones externas.

El cultivo de plantas como un complemento alimentario se dio durante el período arcaico en México y se introdujo en la cultura del Suroeste que había desarrollado ya la base tecnológica para su aceptación. El inventario tecnológico de manos, piedras de moler, hoyos para asar, pesados instrumentos cortantes y quizás algún conocimiento sobre el almacenamiento de alimentos era una preadaptación al cultivo de plantas que siguió. La recolección de semillas silvestres, frutos secos y bayas pudo también haber sido parte de esta conducta de preadaptación. Los resultados no fueron inmediatos, y la sociedad continuó siendo casi nómada durante miles de años después de la introducción del maíz. La secuencia de la introducción de nuevas plantas siguió a la experiencia de México central y Tamaulipas, aunque omitió algunos cultígenos y tuvo lugar mucho después. Está claro que, aunque simplemente fue una fuente de alimento complementario durante muchos siglos, la introducción del maíz y los cultígenos relacionados pusieron la base para el desarrollo de sistemas sociales y culturales más complejos en el Suroeste.

Precondiciones para la adopción de la agricultura

La agricultura se había extendido por la mayor parte del Suroeste hacia el año 900 de nuestra era. En algunos lugares, proporcionaba la

mayoría del alimento necesario, pero en otras se usaba sólo parcialmente para complementar la caza y recolección, o se utilizaba esporádicamente y luego se abandonaba. Donde se establecía la agricultura, disminuía la movilidad social y se iba hacia el sedentarismo, la mejora en la capacidad de almacenamiento, el incremento poblacional y la selección de semillas. El éxito de los cultivos domésticos como fuente de alimento principal requiere de una serie de estrategias adaptativas, como una selección de semillas apropiadas para los recursos climáticos y de agua de la región, decisiones de plantado acertadas, la cuidadosa elección de la ubicación del campo y estrategias tales como sembrados múltiples para aprovechar las diferencias locales microecológicas en cuanto a los efectos del viento, la humedad disponible y otros factores.

A veces esto requiere el desvío de torrentes hacia los cultivos donde la lluvia no es suficiente, construir presas, dispositivos para protegerse de la erosión, canales, cabezas de puente, acequias, barreras para el viento, la construcción de depósitos u otros medios de recogida, como embalses de retención, terrazas de nivel y huertos en los márgenes. El espaciado de las plantas entre sí previene el desgaste del suelo, así como el plantar el maíz en el mismo lugar que los frijoles. Las instalaciones para almacenamiento pueden mejorarse cubriéndolas con piedra y barro o colocándolas en cuevas o emplazamientos protegidos contra animales, merodeadores y ladrones.

El sedentarismo es el resultado de la mayor dependencia de la producción agrícola, pero también lleva a un crecimiento demográfico y finalmente al agotamiento de los recursos de agua, plantas, animales y leña en las proximidades del asentamiento. Con el tiempo, esto hace que se engendren nuevas comunidades y que se establezcan en otras regiones. En algunos casos, la introducción de la agricultura resulta del desarrollo de la irrigación —como los grandes canales entre los hohokam del río Gila; las presas y canales menores en el cañón del Chaco construidos por los anasazi y, también de estos últimos, los trabajos a menor escala a lo largo del Río Grande— y en otros, del desarrollo de sistemas sociopolíticos más complejos para controlar estos trabajos. En algunas circunstancias, los arqueólogos han señalado que los sitios agrícolas eran habitados sólo por cortos períodos, o como una ocupación estacional, trasladándose a lugares de caza y recolección durante el resto del año.

Incluso en los casos más extremos de que la agricultura fuera próspera, grupos tales como los hohokam o los anasazi de Mesa Verde dependían intermitentemente de la disponibilidad de alimentos silvestres durante tiempos de sequía o malas cosechas. Entre los hohokam, la abundancia de plantas como el saguaro, mesquite, palo verde y chumbera, por mencionar unos cuantos, significaba que esas gentes tenían un sistema de apoyo cuando fallaban los cultivos. Todos los grupos agrícolas se han apoyado en otros sistemas de alimentos, no sólo como medida de protección contra la sobredependencia de una sola fuente, sino como medio de evitar la monotonía alimentaria.

Cuatro culturas prehistóricas tardías

Todas las culturas prehistóricas tardías del Suroeste —mogollón, hohokam, hakataya y anasazi— se desarrollaron fuera de la del desierto arcaica, convirtiéndose en variaciones regionales de un modelo básico, cada una con variaciones subregionales que se desarrollaron en tiempos ligeramente diferentes y que se influyeron mutuamente (Spencer y Jennings, 1965, pp. 91-93). Todas dependieron del cultivo de la tríada maíz-frijol-calabaza como fuente principal de alimento, en mayor o menor grado, al igual que también cazaban y recolectaban plantas silvestres como complemento a las actividades hortícolas. Todas produjeron una alfarería excelente y se hicieron partidarias de la construcción de vivienda permanente. También probablemente se desarrollaron de una base cultural mesoamericana y cada una representa una adaptación a las condiciones locales.

La cultura mogollón

Se encontraba en la cabecera del río Gila, en el suroeste de Nuevo México, apareciendo por primera vez al término de la fase Chiricagua de la variante cochise del desierto arcaico. Algunos mantienen que la mogollón es la cultura hortícola más antigua del Suroeste y otros irían incluso más lejos al sostener que las demás se desarrollaron sobre su base. La cultura material incluye utensilios cortantes de piedra, piedras de moler planas o en forma de cuenco, casas-pozo ovaladas poco pro-

fundas, tejido y cestería. Había un gran surtido de gres molido y en trozos; pipas tubulares, bolas de piedra, azadas, paletas, puntas y taladros; también sandalias, ornamentos de plumas, ropas de piel y pluma, cunas, *átlatl* y herramientas para tejer. Su característica distintiva es la producción de una cerámica única y altamente estilizada, que al principio era de un solo color, con dos vasijas monocromas que nunca desaparecieron; más tarde fue marrón o roja, generalmente pulimentada, e incluso después con decoración pintada.

La subsistencia de los mogollón se dividía entre la caza y la recolección y la horticultura. Las viviendas se diseminaban en hileras cerca de los pequeños campos de cultivo. Las primeras casas se establecieron en agujeros poco profundos, con un corredor de entrada techado y estrecho, agujeros para almacenamiento y una depresión en el suelo para hacer fuego. El techado de palos, ramas y juncos se sostenía mediante postes centrales o periféricos, o ambos a la vez. La casa tenía forma redonda o de «D» en proporciones equivalentes. También se han encontrado grandes estructuras subterráneas asociadas con el ceremonial, pero no existía un plan para la aldea. Los sitios fueron ocupados de forma sistemática, algunos durante más de 1.000 años, creciendo con el paso del tiempo. En su fase inicial, la cultura mogollón estaba atrasada y habitaba generalmente zonas montañosas. Posteriormente, en Point of Pines, Arizona, se hizo bastante compleja, encontrándose diversos rasgos agrícolas (Woodbury, 1961). La mayoría de las características distintivas y más importantes estaban presentes hacia el año 500 de nuestra era, con pocas adiciones posteriores; tampoco hubo un incremento demográfico considerable como el que ocurrió en otras regiones.

La cultura hohokam

Los mogollón se encontraban en la cabecera del río Gila, mientras que los hohokam estaban corriente abajo en los valles occidentales de los ríos Salt y Gila, aunque después el último se derrama por todo el centro, norte y este de Arizona. El mejor ejemplo y el sitio tipo está en Snaketown, en la reserva india del río Gila. Existió más o menos a la vez que la mogollón, desde el año 300 a.C. hasta el 1100 de nuestra era, desarrollando una versión diferente de la cochise: la San Pedro, en vez de la fase Chiricagua de la mogollón. En sus comienzos tenía una cerámica y un trabajo en piedra paralelos a la mogollón, pero posterior-

mente la tradición se hizo bastante diferente, con figuras zoomorfas como decoración sobre una cerámica de color de ante, construida mediante paleta y golpeado. Los arqueólogos también distinguen entre la vivienda hohokam y la mogollón y anasazi. Los mogollón construyeron casas-pozo, utilizando el agujero como parte de la pared de la casa, casi lo mismo que los anasazi, mientras que los hohokam construían la casa dentro de un agujero, con palredes independientes de él. También había una estructura techada secundaria que se alzaba cerca de la casa principal, usada probablemente como ramada, igual que en tiempos históricos. Para los no arqueólogos, la distinción entre estos tres tipos de casa resulta excesiva, ya que parecen muy similares estructuralmente y en otras zonas las casa-pozo no siempre utilizaron el agujero como parte de sus paredes.

El logro más impresionante de los hohokam es el sistema de canales de irrigación. En Snaketown los canales principales medían 49 kilómetros de longitud, excavados a mano. Un canal tenía 1,83 metros de profundidad y 9 de anchura; otro tenía 3 metros de profundidad y 4,5 de anchura. El esfuerzo requerido para construir, reparar y mantener un sistema como éste de canales es grande y probablemente refleja una organización sociopolítica bien estructurada y relativamente compleja. Los juegos de pelota y los montículos de plataforma muestran influencia mexicana y hace a los hohokam muy diferentes. También estaban presentes los montículos de desechos. La cultura material incluye conchas pintadas, algodón, espejos de pizarra con incrustaciones de pirita, y elaborados brazaletes, anillos y adornos de concha. El pavo no estaba domesticado en la zona hohokam. Los muertos eran incinerados, rasgo compartido con sus vecinos occidentales, las tribus del río Colorado. En el siglo X se dio un florecimiento en el que los grandes asentamientos se convirtieron en los núcleos de los sistemas de canales, con pueblos satélites más pequeños. Después del año 1100 de nuestra era, fracasó la nucleación regional y se hicieron ostensibles las influencias procedentes de las áreas mogollón y anasazi sobre el norte y el este, y de los grupos hakataya sobre el oeste, empezando a desvanecerse los rasgos distintivos de esta cultura.

La cultura hakataya

La hakataya se formó alrededor del siglo VI de nuestra era como una sociedad de agricultura de aluvión alrededor del valle del río Co-

lorado, extendiéndose hasta la baja California y por el sur de California y el suroeste de Arizona (Schroeder, 1975, 1979). Previamente se la llamó Patayan y se desarrolló a partir de las versiones Pinto-Argamosa de la cultura del desierto. La hakataya tardía se asocia con los hablantes de yuma que habitan la región hoy en día. En tiempos prehistóricos, puede que compartieran la región con pobladores uto-aztecas, ya que ambos grupos alternaban el forrajeo y el cultivo antes de convertirse en agricultores sedentarios. El origen de las lenguas yuma en el Suroeste parece haber tenido lugar al tiempo que se introdujo la agricultura.

La cultura anasazi

Al igual que otras culturas prehistóricas tardías, la anasazi surgió de alguna variedad de la cultura del desierto cochise, con ligeras adaptaciones a diferentes enclaves locales. La fase más temprana recibió el nombre de Cesteros *(Basketmaker)* y duró desde alrededor del año 300 de nuestra era hasta el 700 ó 750. Se usaba una variedad diferente de maíz que no procedía de la mexicana encontrada entre los mogollón, sino del tipo más común entre los cado del sureste de los Estados Unidos. La cerámica era muy vistosa desde los primeros tiempos, con dos tipos de formas: siluetas de botas y animales, y jarras de agua con forma de calabaza y largos y esbeltos cuellos. También se caracteriza el período por una elaborada cestería de colores brillantes. Se confeccionaban cestas en forma de bolsas flexibles para guardar cosas o para transportarlas. Las sandalias eran un triunfo de color, diseño y manufactura. Las principales armas de caza eran el dardo y el lanzadardos. La ropa incluía los trajes tejidos de piel de conejo, los mandiles de cuerda y los cinturones. Se domesticaron dos variedades de perro. El enterramiento de los muertos se hacía en postura flexionada, con las rodillas dobladas sobre el pecho, y acompañado de muchos objetos personales, como cuentas, sandalias, palos cavadores, vestidos y pipas de fumar de forma cónica. Algunos tipos de casa son diferentes del resto encontrado en el hemisferio: casas-pozo con techos que recuerdan la bóveda de una colmena, con troncos entrelazados colocados horizontalmente y cubiertos con mortero de barro. Pero muchas, si no la mayoría, de las casas-pozo sostienen sus techos mediante sistemas de cuatro

postes. Estas casas-pozo, por último, se desarrollaron dentro del ceremonial kiva. También es característica la presencia de cuevas para el almacenamiento o graneros.

Las primeras aldeas

Existen pruebas limitadas de aldeas antes del año 500 de nuestra era, pero desde entonces hasta alrededor del año 900 se encuentran desde el sur del Colorado hasta el norte de México y desde el Gran Cañón hasta el valle del Río Grande. Las primeras consistían en un grupo de casas-pozo, asociadas con graneros para almacenamiento cubiertos con piedra y barro, y con algunas estructuras comunitarias mayores. Estos pequeños núcleos a veces eran construidos en grandes cuevas o salientes, comunes en la zona de Four Corners, pero sin las elaboradas estructuras de albañilería de épocas posteriores. Aquí, el diseño de la casa se diferenciaba de los anteriores en que el agujero se delimitaba con bloques de piedra y barro, tenía un techo de madera más elaborado y una entrada tanto por el tejado como por un pasadizo techado. El tamaño de estas aldeas varía de unas a otras, existiendo pequeñas aglomeraciones de un puñado de casas, hasta de varios cientos. Los etnólogos no estarían de acuerdo con la tendencia de los arqueólogos a etiquetar los grupos de unas cuantas casas como aldeas, porque esto hace que pierda valor como concepto social. Agrupación de unas cuantas casas está más en consonancia con lo que se encuentra por todo el mundo como asentamientos de pequeñas bandas, o rancherías, como las halladas entre los tarahumaras de México, o los grupos de unidades matrilocales de los navajos. Con todo, el medio ambiente y clima frágiles tienen mucho que ver con el tamaño y abandono de muchas aldeas primitivas. Aunque existe evidencia de cultivos tempranos en estos poblados, en ninguno constituye el único soporte.

El inventario material incluye mucha de la herencia procedente de la cultura arcaica: piedras de moler, puntas, rascadores, cuchillos, cestas, redes y otras cosas. La cerámica fue añadida pronto, y el arco y flecha aparecieron alrededor del año 500 de nuestra era, pero sin desaparecer el *átlatl*. El algodón se añadió en la parte baja del desierto de Sonora y en otras zonas donde la estación de crecimiento era lo sufi-

cientemente larga. Otros bienes materiales hallados en asociación con estos poblados primitivos son las mantas de cuerda envueltas con piel y plumas, cunas y sandalias de yuca o tule. También se encontraron tejidos de algodón, cintas trenzadas, delantales de cuerdas y redes tejidas, y los instrumentos para hacer todo esto, como leznas y agujas. Aparecen nuevas variedades de maíz y continúa la cerámica de arcilla y las figuras, mientras se encuentra joyería de turquesa por primera vez. Se logra gran destreza en la confección de la cestería y los textiles, y las sandalias alcanzan las formas más elaboradas. Aparecen dos nuevas herramientas en algunas zonas, el hacha y martillo acanalados, especialmente entre los anasazi.

Si se toma todo este periodo anterior al año 900 como un todo, se hacen evidentes varias tendencias en los cambios de cultura material. Los metates en forma de cuenco con una mano de moler tan predominantes durante el arcaico para triturar semillas son reemplazados de forma progresiva por las planchas planas más funcionales y por manos mayores para ser usadas con ambas manos, lo que sugeriría una dependencia mayor del maíz. Las puntas de proyectil del arcaico tardío, que eran mayores y con corte en la esquina, probablemente usadas con dardos y lanzadardos, son reemplazadas por pequeñas puntas con corte lateral o con puntas con topes, generalmente asociadas al uso del arco y flecha. Este cambio podría corresponderse con la caza en tierras de bosque más espeso, o quizás con un nuevo tipo de animal para cazar, de grande y lento a menor y más rápido, como del bisonte y el mamut al antílope y el conejo.

Se encuentra cerámica desde el año 200 de nuestra era y ampliamente extendida a partir del año 500. Los primeros cacharros son predominantemente de un color, sin acabado ni pintura, usualmente marrones o de color ante y de forma globular. Existe una diferencia en hechura, decoración y otros elementos entre las regiones del Suroeste. La cerámica se hace envolviendo delgados rollos de arcilla unos encima de otros. En las zonas mogollón y anasazi, el producto es alisado con una calabaza u objeto similar, mientras que en las áreas hakataya y hohokam la superficie se acaba con paleta y golpeado. También se encuentran diferencias en la decoración en épocas posteriores, y en forma, cocido, tipo de sellado, pasta, vidriado y engobe (añadidos cuando los dibujos van a ser pintados). Se ha investigado y escrito mucho sobre

este tema por su importancia para datar y como herramientas de diagnóstico para los tipos de cultura e identificación de los sitios.

Las primeras viviendas en el norte del Suroeste son casas-pozo de estructura oval o circular, con parte de sus paredes formadas por los lados de un agujero cavado en el suelo. La parte de las paredes que se alza sobre el suelo es una estructura de postes entrelazados con ramas y cubierta con barro. A veces los postes verticales estaban doblados para formar parte del techo; otras veces, había vigas cruzadas sostenidas sobre cuatro postes con tejados de dos aguas. El suelo tenía huecos para hacer fuego y para almacenamiento, y a veces los metates se colocaban en él en una zona de trabajo para moler el maíz. Un pequeño agujero hallado en el suelo, llamado *sipapu*, pudo haber tenido funciones rituales o religiosas, similares a las de su contraparte de la cultura pueblo actual. A menudo se encuentran formando parte de la estructura interna de las casas-pozo aperturas para ventilación con desviadores de plancha o adobe y bancos o plataformas levantadas.

En la zona hohokam, las casas se construyen en agujeros, pero las paredes forman una estructura aparte de postes y ramas, con los techos cubiertos con cañas, hierba y tierra. Son comunes los soportes de techo de dos y cuatro postes. Cerca de la entrada, se encuentran pequeños fogones rodeados de adobe, pero habitualmente los huecos para el fuego y las criptas de almacenamiento se colocan fuera de estas estructuras. La diferencia entre las dos regiones en cuanto a la profundidad del agujero y los materiales usados tiene que ver con el clima más cálido en el sur y la necesidad de aislamiento de los climas más fríos del Suroeste septentrional.

Los primeros poblados estaban formados por una o unas pocas casas-pozo, pero los posteriores son mayores y tienen estructuras más importantes, probablemente usadas para actividades religiosas, llamadas *kiva* por sus contrapartes recientes pueblo. En la zona hohokam, las estructuras comunitarias especiales consisten en montículos de plataforma y juegos de pelota. Las viviendas en los poblados primitivos parecen estar colocadas de cualquier modo, sin plazas ni lugar específico para depositar la basura. En el norte del Suroeste, la entrada de las casas está orientada al este, pero en relación unas con otras. Los poblados hohokam parecen haber sido habitados por períodos más largos que los de sus vecinos del norte.

Snaketown, un sitio honokam temprano, estaba situado sin considerar su defensa, con la atención puesta en la presencia de un acuífero subterráneo de fácil acceso con pozos poco profundos, fértiles tierras en las terrazas superiores e inferiores del río Gila, y donde éste podía ser canalizado, corriente arriba, para irrigar los cultivos (Haury, 1976, página 9). Antes del año 500, tanto los pueblos anasazi como los mogollón estaban situados en posiciones de defensa y pensando en las ventajas para la caza. Los mogollón se encontraron en regiones montañosas de la zona alta del río Gila, siguiendo los criterios señalados. Posteriormente, desde el año 500, las casas-pozo se transladaron de las altas pendientes a las terrazas aluviales o las primeras bancadas sobre el río, lo que se ha interpretado como indicativo de una mayor dependencia de la agricultura.

La organización social de los poblados primitivos

La evidencia física de formas de vivienda, tamaño y situación, de bienes materiales y tecnología es bastante clara, observable y mensurable, aunque las inferencias acerca de la organización social y política son otro asunto. Los arqueólogos han analizado la evidencia material desde muchas perspectivas y han propuesto varios escenarios posibles. Algunos han sugerido que el cambio del tamaño de la casa de grande a pequeña durante el período del año 500 al 1000 de la era actual indicaba el paso de vivir en familias extendidas a familias nucleares. Igualmente, el cambio en tamaño y forma de los metates y manos discutido previamente, mostraba el paso a una dependencia mayor de la agricultura y un crecimiento demográfico, lo mismo que la tendencia a haber más casas-pozo por asentamiento (Paul S. Martin, 1950). La presencia de grandes estructuras ceremoniales en algunos poblados grandes, y su ausencia en los menores, se ha interpretado como una sugerencia de sociedades que abarcaban varios de ellos (Bluhm, 1960, p. 542).

El aumento del sedentarismo, el crecimiento demográfico, la intensificación de la agricultura y el intercambio a larga distancia, todo esto requiere una autoridad por encima de la unidad familiar, por lo que se han probado hipótesis para investigar esta proposición (Lightfoot y Feinman, 1982). Este trabajo se basa en las asociaciones presumidas de los cabezas de familia con mayores áreas de almacenamiento, colocadas

cerca de las estructuras ceremoniales y de las zonas agrícolas y las rutas de intercambio. Más recientemente se ha cuestionado la representatividad para diagnóstico de los poblados grandes, basándose en datos de investigación que identifican muchos pequeños poblados y sitios de vivienda en la región. Plog (1983) ha ido tan lejos como para sugerir sistemas de alianzas de poblados que responden a patrones de intercambio establecidos como un intento de compensar las épocas de insuficiencia alimentaria. Recientemente se ha seguido trabajando todavía más en la interpretación de los sistemas sociopolíticos del pasado (Upham *et al.*, 1989).

De las casas-pozo a las aldeas pueblo

Durante el final del período primitivo discutido, esto es, desde alrededor del año 700 hasta el 1000 de nuestra era, el poblado de casa-pozo tradicional fue sustituido, de forma gradual en algunos lugares y abrupta en otros, por estructuras de varias habitaciones, edificadas con paredes de adobe o albañilería, llamadas unidades pueblo. Esto no fue uniforme en todo el Suroeste. El cambio a pueblos conllevó la aparición de zonas especiales para la preparación de los alimentos y para almacenamiento dentro de la casa y bajo el suelo. Entre los horticultores existía la necesidad de guardar grandes cantidades de alimento para compensar los períodos de sequía, malas cosechas y otras pérdidas, comparado con las más bien mínimas necesidades de almacenamiento de los recolectores nómadas (Gilman, 1983).

Aunque las casas-pozo continuaron siendo utilizadas por poblaciones aisladas y pequeñas, como parte de las unidades pueblos, evolucionaron hacia la especial *kiva* redonda y subterránea usada para fines ceremoniales, que probablemente era una casa sagrada para hombres, a juzgar por su uso actual. También de acuerdo con los pueblos modernos, las ceremonias se desarrollaron para asegurar la cosecha, la fertilidad, para traer la lluvia y para librarse de tormentas y daños a los cultivos. Evidentemente, evolucionó una religión cuyo núcleo estaba en la agricultura y la naturaleza. También se encuentran plazas para danzas entre los hohokam, que se desarrollaron probablemente para bailes públicos como parte de las ceremonias religiosas o sociales. Hacia el año 1000, existían pueblos bastante grandes.

El énfasis continúa centrado en desarrollar o elaborar los elementos encontrados en el periodo previo. El dardo y *átlatl* son reemplazados completamente por el arco y flecha. Todavía se hacen sandalias, pero no tan bien como anteriormente. Entre los anasazi, el pavo se mantuvo como ave de corral doméstica para alimento, pero también para decorar la ropa con sus plumas. La cestería se hizo más elaborada y se desarrolló la cerámica, encontrándose una amplia variedad de formas de vasijas y decoración. El diseño más común entre los anasazi era dibujos de pintura negra sobre un fondo blanco. La cocción de los cacharros se hizo más especializada, dejándose los rollos de la hechura al descubierto para proporcionar una superficie rugosa.

Plog (1974) analizó los datos provenientes de los anasazi del valle del río Little Colorado y encontró que la transición de cesteros *(basketmaker)* a pueblo de este periodo se acompañó de un crecimiento demográfico, de asociación con nuevas estructuras de integración como las *kivas*, y con despensas. Se piensa que las *kivas* eran los centros de un sistema de redistribución, mientras que los datos provenientes de los enterramientos indican que existen pruebas de diferenciación social para los pueblos, pero no para los poblados cesteros. Aunque han cuestionado muchas de estas generalizaciones, otros especialistas realmente indican tendencias aparentes de acuerdo con la evidencia de que disponemos, y no cabe duda de que el trabajo continuado aclarará los desacuerdos surgidos.

Algo en lo que todos coinciden es en el predominio de la unidad pueblo encontrada desde el año 700 hasta el 900 de nuestra era en la meseta del Colorado. Se trata de un estructura de albañilería colocada en línea, arco o forma de «L», con una *kiva* que la acompaña y un montículo de desechos, los tres orientados sobre el eje norte-sur. Se presupone que albergaban una gran familia o clan. La cerámica que se asocia con estas estructuras son los cacharros grises de los anasazi. El antropólogo cultural Steward (1955) añadió mucho al análisis de este tipo de estructuras y llegó hasta a sugerir una continuidad en la región de clanes exógamos matriliniales no localizados, generalmente asociados con *kivas* y forma de vida basada en la agricultura. Planteó que no había diferencias en cuanto a la organización entre los poblados cesteros y los primitivos pueblos.

Sumario

Fuera de algunas versiones de la cultura arcaica, algunas específicamente identificadas como variantes de la cultura del desierto, creció la tentativa de ir hacia la agricultura y una vivienda más permanente. Los moradores de todo el suroeste eran todavía fuertemente dependientes de la caza y la recolección, pero pronto, en diferentes partes de la región, empezó el cultivo de la tierra. La evidencia de casas-pozo aisladas o agrupadas cedió el paso gradualmente a las pequeñas unidades pueblos, con estructuras ceremoniales y para almacenamiento. Estos pueblos, llamados así por sus contrapartes contemporáneos, eran estructuras de albañilería o barro y adobe, con habitaciones separadas para las distintas funciones, como molienda, tejido de cestas y alfarería. También existe evidencia de redes de intercambio y ceremoniales que se desarrollaron en diferentes regiones, especialmente en la parte del cañón del Chaco del drenaje del San Juan en el noroeste de Nuevo México y menos extendidas en la región hohokam del centro y sur de Arizona. En toda la zona se dio un crecimiento de población, una dependencia gradualmente mayor de la agricultura, el desarrollo de las casas-pozo en unidades pueblo entre los anasazi, poblados mayores alrededor de sistemas de irrigación entre los hohokam, aumento del uso de cerámica, con complicados diseños que aparecerían después, especialmente entre los mogollón, y la evidencia de intercambio de conchas y turquesa.

Cuadro 3.1: FECHAS RELATIVAS a TRES CULTURAS DEL SUROESTE

Mogollón	Hohokam	Anasazi
Suroeste Nuevo México y sureste Arizona	Valles del Salt y Gila	Área de Four Corners
300 a.C.-400 d.C.	Fase pionera 300 a.C.-500 d.C.	Cesteros 300 d.C.-500
400 d.C.-600	Colonial 500 d.C.-900	Modificado Cesteros 500 d.C.-700
600 d.C.-900		Desarrollo Pueblo 700 d.C.-1050
900 d.C.-1000	Sedentaria 900-1100	
1000 d.C.-1350		Grande o clásico Pueblo 1050 d.C.-1300
	Clásico 1100-1400	

Cuadro 3.2: LA APARICIÓN DE IMPORTANTES ARTÍCULOS CULTURALES EN EL SUROESTE

8000 a.C.	Piedras de moler
7000 a.C.	Sandalias y cestería
1000 a.C.	Maíz de mazorca ancestro del actual (Suroeste de Nuevo México)
1000 a.C.	Calabaza y frijoles (Suroeste de Nuevo México)
300 a.C.	Cerámica mogollón
300 d.C.	Cerámica hohokam
450 d.C.	Cerámica anasazi

Capítulo IV

LA INTEGRACIÓN REGIONAL: 900 d.C.-1150

Los arqueólogos del Suroeste primitivo centraron su discusión en la presencia de cuatro culturas principales: anasazi, mogollón, hohokam y hakataya, que estudiamos en el capítulo anterior. A los investigadores más recientes les gusta situar todo este conocimiento dentro de un marco de sistemas de integración regional, tendencia que seguiremos en esta descripción. Sin embargo, debe señalarse desde el principio que este marco general no substituye adecuadamente a los anteriores porque sólo existen evidencias de integración regional en unas pocas zonas prehistóricas del Gran Suroeste, vagas en algunas y ningunas en absoluto en otras. Esta descripción está muy influida por las conclusiones de Cordell (1984) y Vivian (1990).

El fenómeno Chaco

El sistema más antiguo de análisis y agrupamiento de culturas en el Suroeste se conoció como la clasificación Pecos, que fue usada especialmente para las culturas de la Meseta del Colorado. En muchos lugares se ha abandonado para seguir las secuencias locales, pero todavía se utiliza en el cañón del Chaco, zona arqueológica situada en la parte sur del sistema de drenaje del San Juan, en el noroeste de Nuevo México y suroeste de Colorado. Las excavaciones han revelado ocupaciones paleoindias (limitadas a unos pocos y cuestionables hallazgos), arcaicas y desde Cesteros II hasta Pueblo III. Las primeras culturas ya han sido descritas en los capítulos precedentes. Los sitios Cesteros III datan desde aproximadamente el año 400 de nuestra era hasta el 750

y están formados por grupos de una a dieciséis casas-pozo situadas sobre las cimas de las mesetas que rodean al cañón. Los sitios pueblo siguientes son de aproximadamente el año 750 de nuestra era al año 920 y revelan unidades de albañilería levantadas sobre el suelo, con estructuras ceremoniales y el paso de las mesetas al suelo del cañón. En el periodo Pueblo II, que data del año 850 de nuestra era al 1020, existió un crecimiento poblacional, que se hace evidente en el aumento de habitaciones por cada casa pequeña y la construcción de varias casas grandes en Pueblo Bonito, Una Vida y Peñasco Blanco, que están formadas por estructuras de un solo gran nivel o de dos o tres niveles. Estas grandes casas deben de haber servido como lugares de distribución de los excedentes agrícolas. Durante Pueblo III, desde el año 1020 d.C. hasta el año 1120, las principales casas grandes de varios pisos fueron construidas en el único estilo de albañilería característico de la región. Se añadieron dispositivos de control de suelo y agua, y se construyeron carreteras que unían estas casas grandes del cañón con comunidades lejanas. Después de esta época, declinó la población y empezaron el intercambio y otras relaciones con los anasazi de Mesa Verde, mezclando sus bienes materiales con los de las gentes del cañón del Chaco. Alrededor del año 1300 d.C., se abandonó esta zona.

La mejor evidencia de integración regional proviene del extenso trabajo que ha venido haciéndose en el cañón del Chaco desde 1971 (Vivian, 1990), conocido como el fenómeno Chaco. Antes de que este término fuera acuñado, la mayoría de la gente pensaba que la cultura del cañón del Chaco se había desarrollado dentro de este cañón y se había restringido sólo a él, pero ahora se sabe que se extendió a través de gran parte de la cuenca del San Juan, durante un período que abarcó desde el siglo X hasta la mitad del siglo XII. El nombre de fenómeno Chaco fue propuesto por Irwin-Williams (1972) para incluir la presencia de sitios hortícolas en la cuenca del Chaco, donde está el cañón del mismo nombre (en parte de la cuenca del San Juan); la concurrencia de casas grandes y de agrupamientos de sitios de casas menores en sus cercanías; y la presencia de unidades semejantes de casas grandes y agrupamientos de casas menores en distritos lejanos fuera de la cuenca del Chaco.

Las primeras excavaciones en el Chaco se ocuparon de grandes asentamientos como Pueblo Bonito, que presenta una estructura de cinco pisos en forma de «D», con muchas *kivas* ceremoniales, que albergan

varios centenares de personas a un tiempo. Alcanzó su máximo desarrollo entre el año 900 de nuestra era y el año 1150. Al tiempo, los arqueólogos excavaron otros sitios mayores y menores y finalmente sugirieron razones para unirlos dentro de un sistema regional, conectado por carreteras y un sistema de comunicación. Florence Hawley Ellis, a través de su análisis dendrocronológico, fue el primero, en los años treinta, en señalar la contemporaneidad de los sitios de casas grandes y pequeñas (Vivian, 1990, p. 6).

Los sitios de casas menores, que tienden a arracimarse alrededor de las casas grandes, tanto en el cañón del Chaco como en los distritos lejanos, constan de estructuras de un solo piso con una media de 16 habitaciones adyacentes, y una habitación para *kiva* en razón de seis a uno. Las habitaciones son pequeñas, con techos bajos y paredes de albañilería simple y barro. Existen pequeñas plazas abiertas que podrían servir como pabellones de danza o socialización, cada una asociada con pequeñas cámaras ceremoniales o *kivas*. Los enterramientos se hacen en montones de desechos o en el suelo de la habitación. Faltan las grandes torres *kivas* halladas en las casas grandes, y artículos de intercambio tales como los cinturones de cobre y con incrustaciones. Se han encontrado más de 5.300 sitios de casas pequeñas asociados con el fenómeno Chaco (Cordell, 1982).

Las casas grandes alrededor de las que se agrupan los sitios de las pequeñas tienen en promedio 216 habitaciones, son de varios pisos y las habitaciones son grandes, con techos altos. La construcción es más compleja, alternado bandas de rocas delgadas y gruesas para producir un determinado modelo. Las plazas son cerradas y la proporción de habitaciones por *kiva* es de 29 a 1. Estas últimas son mayores y a menudo presentan techos con vigas de madera labrada o recubierta. No todas estas casas grandes tenían grandes *kivas*, por ejemplo, no existían en Old Alta, Wijiji y Del Arroyo (Vivian, 1991). Los nueve sitios de agrupamientos de casas pequeñas hallados en el mismo cañón del Chaco tienen cada uno una gran *kiva*. Además, hay cuatro torres *kiva*, que son cámaras ceremoniales circulares y de varios pisos (Vivian, 1991). Una característica interesante de estos agrupamientos de casas pequeñas es la ausencia de enterramientos; nadie conoce hasta el momento qué se hacía con los muertos. Al contrario de los sitios de casas menores, las casas grandes del Chaco presentaban relativamente grandes cantidades de bienes de lujo e intercambio, que consistían en cinturones de

cobre, restos de papagayo (presumiblemente valorados por su plumaje multicolor que podía ser usado como adorno), vasijas cilíndricas y con formas humanas, e incrustaciones de minerales o turquesa en varios materiales que incluían conchas y cestería.

El fenómeno Chaco se caracteriza por varios rasgos: había estaciones de señalización con comunicación visual directa entre las comunidades; también artilugios para controlar el agua, que incluían las presas, acequias, cabezas de puente y otros diseñados para recolectar los torrentes producidos por las precipitaciones. El tercer rasgo importante era las rectas carreteras construidas y mantenidas entre las comunidades Chaco y las lejanas. Las principales tenían una anchura de 9 metros, con ramales que alcanzaban los 4,5 metros, de los que se han identificado más de 400 kilómetros (Vivian, 1972; Lister y Lister, 1981). En los acantilados de piedra arenisca, se excavaron escaleras y se construyeron rampas para poder escalar y descender de ellos por donde las carreteras entraban en el cañón.

Las llamadas Chaco lejanas son grandes comunidades situadas desde alrededor de 5 hasta 80 kilómetros del cañón del Chaco, compartiendo muchos de los mismos rasgos de construcción. Poseen la albañilería en vetas, una cerámica semejante y grandes *kivas* y torres. Algunas de las 70 a 80 comunidades identificadas están conectadas por un sistema de carreteras o de comunicación visual, aunque todavía no se ha terminado de identificar todo el sistema de carreteras. Al igual que otros asentamientos Chaco, las estructuras contienen entradas en forma de «T», zonas para la molienda, agujeros para hacer fuego, el uso de madera importada, y existe evidencia de comunidades planeadas en las que se pusieron los cimientos de toda la estructura al inicio de la construcción. Algunos arqueólogos creen que estas comunidades lejanas formaban parte de una red ceremonial y de intercambio y fueron establecidas por gente del Chaco que se mezcló con grupos locales del San Juan. Aquí, de nuevo, encontramos la falta de enterramientos y, como en el Chaco, poca información que permita proponer un sistema de clases.

Ha habido varias explicaciones para lo que se ha descrito arriba como fenómeno Chaco. La evidencia arqueológica dibuja claramente un sistema integrado con elementos constituyentes construidos una albañilería especial, grandes casas de varios pisos y centros lejanos, ambos rodeados de sitios con casas menores, y todos ellos compartiendo

rasgos económicos, materiales, ceremoniales y de intercambio. Los etnólogos que se enfrentaran a estas características no dudarían en llamarlo sistema cultural o al menos una importante subcultura de la cultura anasazi. El aumento de número, tamaño y complejidad de los sitios a través de los años apunta sin duda hacia un crecimiento demográfico gradual en toda la región del Chaco.

Judge y otros (1981) han sugerido que este crecimiento poblacional resultó de la necesidad de tener suministros de agua almacenada y de la redistribución de los recursos alimentarios, y que los tres sitios del siglo X, Una Vida, Pueblo Bonito y Peñasco Blanco, estaban situados estratégicamente en el cañón con este propósito y para maximizar la recogida de aguas torrenciales en un área generalmente árida. El continuo crecimiento demográfico y la dificultad de obtener suficiente alimento en el mismo cañón, llevaron al desarrollo de comunidades lejanas como nudos jerárquicos con funciones ceremoniales y de intercambio. Así, este autor representa el tipo de explicación de que el fenómeno Chaco se habría originado dentro del cañón y extendido fuera de él, lo que recuerda la teoría del lugar central desarrollada por los economistas y ampliamente usada para el análisis de la distribución de servicios y bienes a través de toda la región (Berry y Pred, 1965). Los arqueólogos harían bien si investigaran las implicaciones teóricas de esta noción con mayor profundidad que la insinuada en la literatura.

Marshall y Doyel (1981) interpretarían el fenómeno Chaco como parte del patrón pueblo oriental, ausente en el área occidental y, en consecuencia, no puede ser considerado como asunto restringido al cañón del Chaco. Ha habido otras explicaciones que postulaban la influencia de Mesoamérica a través de un sistema de comerciantes individuales del tipo de los pochtecas, que transportaron de su región algunos de los elementos principales de este sistema. Aquí se incluirían la albañilería de núcleos y vetas, los montículos de plataforma y las torres, pero la mayoría está de acuerdo, por un lado, en que no existe clara evidencia de un comercio de larga distancia de tal categoría como para una influencia tan importante y, por otro lado, en que aunque había cierto comercio de larga distancia, como lo evidencian la presencia de papagayos y otros artículos de lujo como los cinturones de cobre y las incrustaciones de concha, las dos zonas se desarrollaron independientemente. Los pochtecas eran comerciantes y a veces espías que se enviaban desde el imperio azteca de México a las zonas lejanas, pero en

el Suroeste este concepto es utilizado sólo por analogía y está perdiendo popularidad rápidamente por la falta de evidencia empírica.

Otros sistemas regionales: casas grandes y hohokam

Otros dos sistemas comparables al fenómeno Chaco descrito por Cordell (1984) son las casas grandes tipo mogollón en el norte de Chihuahua, a cerca de 800 kilómetros al sur en línea recta, y el sitio hohokam de Snaketown, a alrededor de la misma distancia al suroeste del Chaco en el surcentro de Arizona.

Casas Grandes

Los orígenes prehistóricos de Casas Grandes son similares a los del Gran Suroeste. Existen evidencias de artefactos paleoindios y arcaicos y una secuencia cultural que va desde una forma de vida fuertemente dependiente de la caza y la recolección a la horticultura y el crecimiento poblacional, al sedentarismo y a la construcción de centros de agrupamientos de viviendas con funciones regionales obvias, ceremoniales y de intercambio. La parte importante de este desarrollo empieza cuando el sitio cobra realce, desde el año 1060 de nuestra era hasta el año 1205, que Di Peso (1974) ha llamado la ciudad de Paquime. Este período de desarrollo es un poco posterior al del cañón del Chaco. Se ha encontrado la asociación de 20 agrupamientos de casas o unidades con una plaza abierta, rodeada completamente por una pared. Las casas eran de un solo piso, con paredes de adobe de barro, y tenían un sistema de agua para toda la «ciudad». Algunos de los rasgos encontrados aquí son grandes vasijas de cerámica, cajas para criar papagayos, entradas en forma de «T», fogones en relieve y escaleras. La ciudad se hizo más pequeña hacia el final de este período.

Los siguientes cincuenta años fueron testigos de la reconstrucción de Paquine y el sistema de Casas Grandes se hizo mayor que el complejo del cañón del Chaco. Abarcaba más de 87.000 kilómetros cuadrados y albergaba a 2.240 habitantes hacia el final de esta fase. La ciudad se caracterizaba por sus casas de varios pisos, con áreas especiales para uso público y ceremonial situadas fuera del núcleo de viviendas. La pre-

sencia de juegos de pelota en forma de doble «T», enterramientos bajo el suelo, montículos de plataforma y de efigie, y pozos en los que se podía entrar eran rasgos adicionales. La artesanía se especializaba en cinturones y cabezas de hacha de cobre, y adornos de concha de varias formas.

Di Peso ha identificado algunos desarrollos paralelos en Casas Grandes y Chaco, que incluyen un sistema de mecanismos de señales para comunicarse y para las carreteras; medios para controlar el agua, como presas, terrazas, acequias y depósitos; entradas en forma de «T»; discos de piedra arenisca utilizados para asentar la madera; y evidencia de planificación y control social. A pesar del crecimiento demográfico, después de este periodo de aumento e incorporación de las áreas circundantes, la ciudad empezó a desmoronarse y fue abandonada hacia el año 1340 de nuestra era.

Regionalismo hohokam

Aproximadamente a la vez que la integración regional en el cañón del Chaco y Casas Grandes, se estaban produciendo desarrollos y acontecimientos semejantes en la región hohokam. Esta área incluye una amplia zona desde la frontera mexicana al sur hasta Flagstaff en el norte, abarcando las tierras bañadas por los ríos Santa Cruz, San Pedro, Salt, Gila y Verde. Snaketown, situado en la parte media del río Gila, sobre la comunidad india actual del río Gila, cerca de Phoenix, es el mejor conocido de los sitios hohokam. En el apogeo de su desarrollo, entre los años 900 y 1150 de nuestra era, comprendía un gran complejo de 630 a 1000 personas, más de 60 casas-pozo, una plaza central, varios montículos y dos juegos de pelota. Hay evidencia de un trato diferente para la muerte, esto es, acompañan al enterramiento diferentes cantidades y tipos de bienes materiales, que quizás indican alguna clase de jerarquía. La artesanía se especializó en la manufactura de adornos de concha, cerámica pintada y montículos de plataforma cubiertos de caliche (Wilcox, 1980).

Doyel (1980) sugiere la presencia de un sistema jerárquico de comunidades compactas en este período, con un gran sitio de tipo pueblo y asentamientos menores asociados con una red de canales o sistemas de irrigación. Son evidentes los sitios ceremoniales, uno de los más elaborados cerca de Gila Bend, que consta de un gran montículo de pla-

taforma recubierto de caliche, de 29 por 21 metros y 3,7 metros de altura. Asociado con él, y enfatizando su carácter ceremonial, hay 22 montículos de desechos, dos juegos de pelota, dos crematorios y un canal de irrigación, pero sólo dos casas-pozo (Waley, 1960). Quizás no se han encontrado más que estas últimas porque el cultivo extensivo reciente de esta zona haya destruido toda evidencia de restos (Vivian, 1991).

Se piensa que sitios como Snaketown eran centros de manufactura y comercio de artículos de concha, confeccionados en el golfo de California y presentes en toda la región. Muchos de los investigadores de los hohokam están de acuerdo en que el hecho de que se compartan elementos comunes, a través de todo un territorio tan amplio, apunta hacia un sistema colectivo o sociorreligioso compartido, basado principalmente en el comercio. Despues del año 1150 de nuestra era, el centro del sistema debe de haber cambiado hacia el norte, pero permaneciendo en las proximidades de las cuencas de los ríos Gila y Salt. Todavía más hacia el norte, se siguieron construyendo juegos de pelota, después de que ya no se usaban en la región de Snaketown. Hacia principios del siglo XIII, muchos grupos hohokam, especialmente los de alrededor del valle Verde en Arizona central, empezaron a trasladar sus lealtades a los anasazi orientales, que estaban ubicados más hacia el este.

Sistemas agregados: Mesa Verde

No todos los sistemas culturales del Gran Suroeste estaban integrados regionalmente. El cañón del Chaco, casas grandes y el hohokam se dan como los sistemas unificados conocidos, esto es, entidades sociales que comparten rasgos al parecer dirigidos por un sistema sociorreligioso o político común. Irwin-Williams se refiere al modelo de sistemas regionales integrados discutidos arriba como nucleados, debido a su centralización integrada, al núcleo socioeconómico de sus instituciones y a la evidencia de mecanismos internos de autorregulación (1980, páginas 5 y 6). Añade que los sistemas adaptativos prehistóricos de esta era constaban de dos estados más —agregado y disperso—, además del nucleado. Nos referiremos al modelo disperso en el caso de los pueblos de Río Grande en un capítulo posterior. Según Irwin Williams, un sistema agregado abarca la agrupación de asentamientos mayores cuando

están presentes mecanismos de integración de la comunidad, tales como hermandades, liderazgo especializado y mecanismos de regulación interna. Se ha perdido el estrecho control social de los asentamientos nucleares, tanto como la evidencia de artesanía u otras especializaciones. El tipo de sistema nuclear fue más temporal, alcanzando un cenit y luego desapareciendo, mientras que el sistema agregado parece constituir una adaptación que era más flexible y duró más. De hecho, como se señaló antes, Mesa Verde, ejemplo del sistema agregado, se integró con y en algunos lugares reemplazó al sistema nuclear del Chaco.

A pesar de lo que se ha dicho acerca de los logros arquitectónicos, económicos y culturales de las culturas del cañón del Chaco, casas grandes y hohokam, los mejores con mucho fueron los de los moradores de los acantilados de Mesa Verde. Son los restos arqueológicos más visitados al norte del México central. La primera vista del palacio del acantilado o una visita a la casa del balcón, con la posterior salida a una escalera de pequeños y escarpados escalones, excavados en el acantilado de piedra arenisca, son estimulantes y memorables. Después de media docena de visitas, este escritor todavía piensa que Mesa Verde constituye una única y vigorizante experiencia. La visita al monumento nacional de Mesa Verde proporciona una visión de conjunto de toda la existencia social de los moradores de la zona, desde las casas-pozo del Cestero tardío, alrededor del año 500 de nuestra era, hasta las viviendas de varios pisos situadas en altas cuevas sobre el suelo del cañón, donde los anasazi vivieron hasta el año 1300 d.C.

La cultura de Mesa Verde, como la del cañón del Chaco, ramas (o subculturas) de la anasazi prehistórica, se encuentra en el suroeste de Colorado, inmediatamente al norte y noroeste de la cuenca del San Juan, justo enfrente de la zona de las cuatro esquinas, donde se unen Nuevo México, Colorado, Utah y Arizona. Inmediatamente hacia el este, está la reserva india de los utes y hacia el sur y el suroeste, la extensa reserva de los indios navajos. Comparado con los otros entornos culturales prehistóricos, Mesa Verde es, por supuesto, lo que su nombre indica, una meseta de tierra verde, con una altitud media de 213 metros, y una vegetación y fauna más exuberantes que en otras partes del Suroeste. No se importaban los árboles para la construcción, como era el caso de los grupos del cañón del Chaco. Bayas silvestres, piñas y otros alimentos vegetales, además de una rica vida animal, complementaban la producción hortícola, que era más completa que en otras

zonas del Suroeste. Los manantiales y filtraciones proporcionaban el agua, que se colectaba mediante la construcción de mecanismos de control de los torrentes provenientes de las precipitaciones, con una media anual de 45,72 centímetros. Este rico medio ambiente alcanzó una población que fue el doble de densa que la del Chaco, aunque la total de toda la Mesa fue sólo de unos pocos miles en su altura.

No existe evidencia de que la alta meseta fuera ocupada tanto por paleoindios como por arcaicos. Los primeros habitantes fueron los del Cestero tardío, que vivieron en casas-pozo, sin estructuras cermoniales, pero con bienes materiales como el arco y la flecha de una sociedad de cazadores y recolectores. También hacían sandalias de fibras, mantos de piel de conejo, cestería, alfarería, metates y manos. Además de cultivar maíz, frijoles y calabaza, criaban pavos por sus plumas y como alimento. También cultivaban y usaban algodón. La mayoría de las viviendas de casas-pozo se encontraba en lo alto de la meseta, pero algunos de los moradores cesteros y pueblos primitivos ocuparon cuevas de forma ocasional.

Las tendencias y la secuencia cultural después de esto sigue lo descrito en otro sitio para la región anasazi: crecimiento poblacional, sedentarismo, reunión de las casas-pozo en grupos, despues la construcción de unidades pueblos con *kivas*, también en asentamientos más compactos y, finalmente, el período de alto desarrollo representado por la reunión de población en un asentamiento mayor en los arrecifes, durante los dos últimos siglos antes del abandono, alrededor del año 1300 de nuestra era.

Los cambios del período del primer desarrollo, desde el año 900 hasta el 1100 d.C., se realzaron en el período posterior. Las unidades pueblos de habitaciones de albañilería, con paredes adyacentes que rodeaban una *kiva* con orientación frontal, dieron paso a unidades mayores con varias *kivas*, torres y grandes *kivas*, alcanzando éstas últimas a veces de 25 a 28 metros de circunferencia. Varios asentamientos como éstos salpicaban las cimas de las mesetas que formaban Mesa Verde, cada uno rodeado por pequeñas parcelas de cultivo, creadas mediante la retención de sedimentos con pequeñas presas de contención y depósitos construidos para aprovechar los fuertes torrentes durante las tomentas de lluvia. Existen pruebas de intercambio con sus vecinos inmediatos, a través de hallazgos de alfarería no indígena. A diferencia del cañón del Chaco, hay pruebas numerosas de enterramientos con la

cabeza orientada a cualquier dirección menos al este. En términos económicos, se puso en cultivo más tierra, mediante el uso de presas de contención y el desarrollo de mejores variedades de maíz. El traslado de la gente hacia la región media de la meseta pudo deberse a la necesidad de atrapar la mayor cantidad de agua proveniente de las precipitaciones, que eran corrientes a mayores elevaciones.

Las comunidades de varios pisos, algunas hasta de cuatro, se construyeron dentro de los alerones del acantilado. La emigración a las cuevas debió de estar motivada por la necesidad de protección contra los ocasionales merodeadores, pero también pudo haber sido por buscar unos alrededores más estéticos y agradables. La cerámica blanca brillante con decoración en negro, de diseños y formas únicos, se distingue fácilmente de otras del Suroeste y fue importante como artículo de intercambio entre las comunidades de los alrededores de la meseta. Se innovó con la técnica de «hoyuelos», en la que los exteriores de los bloques de piedra arenisca fueron picoteados para dejar una cara áspera. Según la evidencia analizada por los antropólogos físicos, la gente de Mesa Verde se parecía a los indios pueblo actuales, ya que eran bajos y fornidos, con caras cuadradas, pómulos prominentes, nariz ancha, incisivos en forma de pala y pelo lacio moreno o castaño. Padecían enfermedades como la artritis, tumores de hueso, osteomielitis, dislocaciones y raquitismo, pero las peores de todas eran las relacionadas con problemas dentales: caries, periostitis, piorrea y dientes dañados, frecuentemente por las partículas de piedra y arena, al utilizar para moler sus raciones de maíz metates y manos de piedra (Breternitz y Smith, 1975).

Ya en el año 1300 de nuestra era, los moradores de Mesa Verde se habían marchado a otros sitios, algunos hacia el sur para infundir su cultura en los agonizantes grupos del cañón del Chaco, y otros para establecer nuevos asentamientos en Río Grande y otros lugares del Suroeste. Sin duda, la sangre de estas gentes corre hoy por las venas de los hopi, zuñi y los pueblos de Río Grande. Por qué se marcharon es sólo una especulación. Algunos proponen que fue el faccionalismo entre los grupos o la presión de los invasores exteriores lo que los forzó a trasladarse, pero las pruebas para estas teorías son pequeñas. La información encontrada por los primeros que descubrieron las viviendas de los arrecifes indica que algunos bienes materiales fueron guardados aparte o dejados en su lugar, como si la gente pensara en regresar. La razón más probable para el abandono la proporciona los resultados pro-

venientes de los estudios dendroconológicos que registrán un período de severa sequía que dura desde 1276 hasta 1299 d.C.

Abandono, dispersión y emigración

El traslado de grandes poblaciones fuera de regiones como Mesa Verde, el cañón del Chaco y Casas Grandes, y del área hohokam de Arizona central, es un problema distinto al de los cambios de subsistencia a corto plazo y pequeña distancia efectuados por poblaciones pequeñas y locales. Movimientos de gran escala como éstos están representados por la gente del cañón del Chaco y la cuenca central del San Juan, que fueron abandonados a finales de la década de 1200, la zona de Mesa Verde a finales de la de 1300, el área superior del río Colorado hacia 1450, y el sur del valle del Río Grande, hacia 1680. El último abandono nombrado tuvo lugar en tiempos históricos, como consecuencia de la exploración y ocupación españolas, por lo que no lo consideraremos aquí.

Cordell (1984) señala que utilizar el abandono para explicar todos los traslados de lugares particulares y regiones enteras parecidas, puede llevar a una categorización errónea de diferentes procesos dentro de un mismo concepto. Determinados lugares no estaban habitados continuamente o por largos períodos. Los desplazamientos pueden haber sido de las tierras altas a las bajas, de la desembocadura de un río a su cabecera, del valle a la meseta, o quizas estos movimientos eran el resultado de cambios periódicos o estacionales de un tipo de actividad de subsistencia a otro.

Los tarahumaras actuales del norte de México podían tener hasta cuatro viviendas diferentes, que eran ocupadas durante el ciclo de vida familiar y, quizás, en algunos casos, en ciclos anuales. Cuando la familia es joven, con pocos hijos, se funda una granja independiente, ya sea en el poblado del marido o de la mujer, que se habita mientras se está cultivando la tierra del lugar. Durante el invierno, las familias que viven cerca de los profundos cañones pueden trasladar sus rebaños a climas más cálidos en alturas inferiores, donde viven en cuevas o viviendas más temporales. Cuando se necesita más alimento para la familia que está creciendo, se puede reclamar heredar tierras del poblado del cónyuge, donde se levanta una segunda casa para el verano, o se puede lim-

piar una parcela cercana de tierra menos deseable, quemarla y cultivarla, construyendo una tercera casa. Los tarahumara combinan la horticultura, el pastoreo, la caza y la recolección, la transhumancia, el cultivo de varios terrenos y el trabajo diario para alimentarse a lo largo de todo el año (Weaver, 1985). Los pobladores prehistóricos del Suroeste pueden haberse caracterizado por una adaptación similar, que utiliza múltiples entornos ecológicos. La propensión sostenida hacia «el asentamiento urbano de larga duración», debido a que era el establecido en la historia occidental, puede hacer engañosa la valoración de los arqueólogos sobre la ocupación y abandono de grandes sitios en el Suroeste.

Ninguna de las teorías propuestas es aceptada por todos los arqueólogos para explicar traslados similares de población, locales o regionales, a otras regiones del Suroeste. Se ha sugerido como razones de ellos el faccionalismo, guerras intestinas, presiones exteriores, como las de los utes y athapaska, y cambios climáticos. Parece que el faccionalismo y las guerras intestinas fueron raros; la mayoría de los grupos presenta una gran unidad e integración en las pruebas físicas que dejaron. La presión procedente de grupos nómadas más recientes en la región como causa de estos movimientos de gran escala tampoco se puede sostener. Los utes y atapaskanos no llegaron mucho antes que los españoles, a mediados del siglo XVI, y no se presentaron como enemigos de las poblaciones sedentarias hasta que adoptaron el caballo. Otras razones sugeridas son epidemias, influencias provenientes de México y cambios climáticos. Estos movimientos poblacionales en el Gran Suroeste parecen haber tenido efectos variados en regiones diferentes, no existiendo una única explicación que pueda utilizarse para todos los abandonos en general. Desaparecer de un lugar a veces significa mudarse a otro sitio, o mezclarse con otras poblaciones, como en los valles de los ríos Gila y Salt de Arizona, donde los hohokam se trasladaron hacia el norte a otros valles, encontrándose a los anasazi occidentales, que estaban desplazándose al oeste y al sur. Como discutimos previamente, algunos mesaverdeanos se mezclaron con algunos grupos del Chaco en su camino hacia el sur, después de abandonar la Mesa.

Los desarrollos prehistóricos tardíos

Ha habido menos interés y se han estudiado menos los desarrollos prehistóricos tardíos posteriores al gran florecimiento cultural del dre-

naje del San Juan y Mesa Verde. Este período abarca los cambios desde el año 1300 hasta la llegada de los españoles en 1540. Debieron de producirse varios tipos diferentes de movimientos poblacionales. En general, lo ocurrido es que las pequeñas poblaciones de una familia extendida o dos se dispersaron en asentamientos separados más pequeños, o se integraron dentro de los mayores grupos agregados existentes en diferentes áreas. En tiempos históricos, cuando los grupos se acercaban a la extinción por razones económicas o medioambientales, los supervivientes se unían a otras sociedades que compartieran la misma lengua y cultura o que estuvieran en las proximidades. Después de la expulsión de los españoles en 1680, algunos grupos como los piro y los tiwa se trasladaron o fueron trasladados a una zona próxima a El Paso. Otros grupos, los tano, por ejemplo, fueron a vivir con los hopi. Un grupo de pecos pueblo que quedaba se unió a sus parientes de lengua towa en Jemez, en la década de 1800. Existen muchos otros ejemplos, como veremos en capítulos siguientes, y podríamos extender nuestro repertorio hasta incluir a los apaches, navajos y otros pueblos, por no mencionar otros grupos del Gran Suroeste. El proceso de dispersión de pequeños grupos y su integración en poblaciones mayores es una tendencia histórica de toda la región.

Antes del año 1300 de nuestra era, el valle del Río Grande estaba poblado de forma bastante dispersa, a no ser por los grandes agrupamientos de casas-pozo alrededor de la región de Taos y Gallina, al noroeste de Santa Fe. Después tuvo lugar una expansión hacia el valle propiamente dicho y hacia el este a Nuevo México. No se han encontrado rasgos específicos del cañón del Chaco o Mesa Verde, tales como los bancos, nichos y bóvedas de las grandes *kivas* del Chaco, pero existen semejanzas en la cerámica. Los arqueólogos no han encontrado evidencia de migraciones a gran escala, más bien parece haberse producido la intrusión de unidades familiares independientes en los nichos disponibles o, posteriormente, en los asentamientos establecidos. El resultado es un aumento poblacional a nivel regional. Es fácil asumir que sería menos difícil absorber unidades familiares que poblaciones de grandes asentamientos, minimizando de este modo el impacto total sobre los modelos establecidos de actividades para la subsistencia y medio ambiente local. Este patrón parece haberse seguido también en las regiones occidentales de Acoma y Zuñi. Los agregados poblacionales de la

región hohokam en Arizona central no parecen ser tan estables como los del valle del Río Grande, pero la región de Casas Grandes del norte de México continuó expandiéndose durante los siglos XIV y XV.

Un indicativo de la unidad del Suroeste o, al menos, del contacto que existía entre regiones separadas, es la presencia desde el siglo XII de cerámica polícroma de estilos relacionados unos con otros en cuanto a diseño y forma, producidos en varios lugares, pero ampliamente intercambiados. Otro indicativo de este tipo es la aparición de un mismo estilo mural, encontrado en las paredes interiores de las *kivas* de forma rectangular en dos sitios en el oeste y dos en el valle del Río Grande. Se ha interpretado como arte religioso que incorpora símbolos presentes en las sociedades modernas pueblo, pero que también se encuentran en una amplia y extendida región en tiempos prehistóricos.

Sumario

En capítulos anteriores revisamos la evidencia disponible sobre el desarrollo de las sociedades hortícolas del Gran Suroeste fuera del arcaico. Aquí nos hemos ocupado de discutir los desarrollos más complejos concernientes a la integración regional, o nucleación, y a la agregación de población en la cuenca del San Juan, el llamado fenómeno del Chaco, los hohokam de la región del río Gila, la región mexicana norteña de Casas Grandes y temas afines. El fenómeno del Chaco representa el desarrollo de un gran interés en los restos arqueológicos que comprenden grandes casas asociadas con grupos de casas menores y la interconexión de sistemas similares por toda la cuenca del San Juan. Lo que empezó siendo un interés por las casas grandes del cañón del Chaco solamente, se extendió en época reciente para incluir una red regional de asentamientos, integrados por medio de carreteras, un sistema de comunicación visual y presumiblemente un complejo sistema sociopolítico. Esto llevó al estudio de situaciones similares en las otras regiones mencionadas arriba.

El capítulo termina con una descripción del sistema agregado encontrado en Mesa Verde, y una revisión de los grandes logros de este nudo cultural, que abarcan la horticultura, complejos medios para cap-

tación de aguas, y casas de varios pisos edificadas dentro de los alerones de piedra arenisca. Con esto terminamos la revisión de los primeros 11.500 años de ocupación y desarrollo cultural del Gran Suroeste. El próximo capítulo examinará la historia de la colonización y los impactos de la invasión española, y el desarrollo de la cultura y la sociedad hasta la actualidad.

Capítulo V

INTERACCIONES HISPANAS E INDIAS: 1540-1820

El período de contacto e influencia españoles en el norte de Nueva España duró desde 1528 hasta 1820. Nueva España coincide de manera aproximada con lo que llamamos el Gran Suroeste. Este capítulo describe las condiciones del contacto y las instituciones y prácticas introducidas por los misioneros, mineros, soldados y ciudadanos españoles. Los exploradores y los misioneros alcanzaron Nuevo México a mitad de siglo, y el noroeste de México y el sur de Texas al final de la década de 1500. Estas dos lejanas regiones norteñas habían empezado a ser colonizadas al final de la década de 1500, Chihuahua a comienzos de la de 1600 y Arizona a comienzos de 1700. Las instituciones que fueron introducidas con la conquista y aculturación incluían misiones, presidios, reducciones, plazas fortificadas y la encomienda.

Cuando los españoles pusieron el pie por vez primera en el Gran Suroeste, hallaron más de 200.000 indios que vivían en alrededor de 45 grupos diferentes. Compartían un árido medio ambiente, pero hablaban muchas lenguas y dialectos distintos. Algunos vivían en asentamientos diseminados, dedicados al trabajo agrícola, que recibían el nombre de rancherías; otros, en poblados mayores también dedicados al cultivo, llamados pueblos en la parte superior del valle del Río Grande (Río Bravo) y zonas adyacentes del oeste. También se encontraron bandas nómadas de navajos y apaches, utes y comanches, y otros, que eran cazadores y recolectores, y algunos de ellos agricultores a tiempo parcial. Como resultado del contacto continuo y la ocupación que siguió a la llegada de los primeros colonos españoles a Nuevo México en 1598, se dio una mutua influencia cultural entre todos estos grupos (Bancroft, 1889, pp. 785 y 786).

Descubrimiento y exploración: 1528-1596

El gobernador español de Jamaica, Francisco Garay, había hecho infructuosos pero coordinados esfuerzos para colonizar el delta del Río Grande entre 1519 y 1523. Los primeros españoles que pasaron a la región fueron Cabeza de Vaca y sus compañeros, que naufragaron en 1528. Cabeza de Vaca vivió con los indios de las costas de Texas durante seis años, haciendo de comerciante y médico, y explorando 322 kilómetros de la región. Describió las gentes nativas que se encontraba y relató haber oído hablar de agricultores que vestían mantas de algodón en el norte. Las historias sobre la gesta épica de su regreso a través de la costa de Texas, cruzando el norte de México y hacia abajo hasta Sinaloa, junto con el descubrimiento que otros anunciaron de minerales en Zacatecas y Chihuahua, fueron combustible suficiente para encender la imaginación de las muchas expediciones que siguieron rumbo al norte. En 1539, fray Marcos de Niza y Esteban, la primera persona de ascendencia africana que pisó la zona, descubrieron lo que creyeron que eran las Siete Ciudades de Cibola. Aunque habían llegado a los poblados zuñi y Esteban fue muerto, De Niza informó sobre las riquezas que imaginó disponibles.

Poco tiempo después, entre 1540 y 1542, Coronado viajó por la región. Iba acompañado de 300 soldados, 1.000 caballos, 600 animales de carga y 6 frailes franciscanos. Su búsqueda de las Siete Ciudades los llevó a los pueblos zuñi y hopi, y más tarde a otros pueblos indios de Nuevo México. En la experiencia de los indios pueblos, la cantidad de caballos, la gran comitiva y el polvo y ruido que hacían al pasar sólo podía compararse a una gran manada de bisontes en las praderas, y debió de impresionarlos mucho. A menudo se recibía a los exploradores con regalos, que Coronado correspondía ofreciendo baratijas y cinturones.

Sin embargo, esta amistad pronto se convirtió en agresión abierta. Como consecuencia de la escasez de alimentos y la vestimenta inadecuada para el clima más frío, las fuerzas de Coronado pidieron a los nativos estos suministros. Durante la primera parte del primer invierno, los indios fueron forzados a suministrar 300 mantas para los soldados vestidos precariamente. Cuando las mantas, que en muchos casos habían sido arrebatadas de las espaldas de los nativos, resultaron ser insuficientes, los soldados obtuvieron mejores prendas forzando al primer

indio bien abrigado que encontraban a intercambiar las ropas con ellos. Lo que había parecido ser gran riqueza de los pueblos, se había agotado fácilmente. Cuando se hicieron más reclamaciones, se llegó a las batallas, en las que los indios eran siempre derrotados por armas y tácticas superiores. Las victorias se caracterizaron por el severo trato dado a los vencidos, a los que se les cortaba la cabeza o los pies, o los líderes eran quemados en un poste. Los primeros indios derrotados fueron los zuñi y los hopi, y después los «tiguex» (tiwa) pueblos de la parte central del valle del Río Grande.

Las leyendas sobre oro y ganado lanar condujeron a Coronado hasta las grandes praderas orientales, pero ante el fracaso de su expedición para encontrar oro y riquezas, volvieron a México. Dejaron atrás a dos frailes, uno en Cicuyé y el otro en Quivira, a los que más tarde mataron los nativos. No quedó nada permanente de esta expedición y durante al menos cuarenta años la provincia de Nuevo México y las regiones circundantes no fueron visitadas por los aventureros españoles.

En otra parte del centro de la frontera norte, en 1555, Nombre de Dios era abierto como una misión para los indios de Zacatecas. Ya en 1563 se habían fundado la ciudad de Durango y la nueva provincia de Nueva Vizcaya. Más hacia el norte, se fundó el pueblo de Santa Bárbara en 1565; en 1570, el Valle de San Bartolomé, y en 1630 se estableció el pueblo de Parral como misión y centro minero. El Nuevo Reino de León se fundó en 1577 en la zona de Monterrey hacia el nordeste. Con estas actividades, los comienzos de la colonización prendieron sobre una cabeza llena de vapor. Tamaulipas y Texas siguieron como provincias oficialmente reconocidas en 1579.

En 1581 se revivió el interés por Nuevo México y varias expediciones pusieron rumbo norte durante los siguientes diez años. Las rutas anteriores hacia esta zona habían sido trazadas a lo largo de la costa occidental de México y hacia el este a través de Arizona. Ese año, el misionero Agustín Rodríguez dejó el sur de Chihuahua junto con el comandante Chamuscado y con una pequeña partida abrieron un nuevo camino por la parte oriental de las sierras hasta el valle del Río Grande. Antonio de Espejo llevó a cabo una incursión más importante en 1582-1583 para averiguar qué había sido de los frailes dejados por Rodríguez y Chamuscado. Finalmente, llegó la campaña ilegal de Castaño de Sosa a la misma región en 1590-1591, que sólo es recordada por haber sido arrestado al intentar colonizar sin permiso real.

Los españoles llegaban, al principio, en busca de oro y metales preciosos, y pensaron haber descubierto las Siete Ciudades de Cibola cuando avistaron por primera vez las aldeas pueblo en 1540. A finales de la década de 1500, los mineros y los misioneros empezaron a explorar la sierra de Chihuahua, pero desistieron debido a la hostilidad de los indios. El censo de 1604 informa de sólo 53 españoles que vivían en el distrito de Santa Bárbara y Chihuahua, incluyendo a los empleados gubernamentales, mineros, comerciantes, agricultores, almaceneros, trabajadores y artesanos (Pennington, 1963, p. 14). Cuando encontraron pequeños tesoros metálicos u otros artículos de consumo comerciables, dejaron de pensar en convertir almas, estableciendo redes de comercio y asentando colonos. Los misioneros franciscanos se trasladaron hacia en norte dentro de Chihuahua, a lo largo del lado oriental de las Sierras Madres hasta Nuevo México, dejando la sierra para la posterior llegada de los jesuitas.

La impresión que los grupos indígenas causaron en los españoles estaba mediatizada por sus experiencias anteriores en España y por los grupos que habían conocido en México central, por lo que menospreciaron la pobreza que encontraron en comparación con los tesoros aztecas y las monumentales estructuras que habían contemplado anteriormente. Los pueblos y los tarahumaras, que fueron los principales grupos con los que se relacionaron, tenían modestos huertos y pequeños poblados, y no poseían suficientes reservas de alimentos o recursos para mantener a los soldados y a los misioneros. Las presiones que resultaron al tener que compartir estos grupos indígenas sus escasos recursos finalmente desembocaron en rebeliones en Chihuahua y Nuevo México.

Colonización y evangelización de Nuevo México: 1598-1679

La evangelización de Nuevo México fue llevada a efecto por don Juan de Oñate, acompañado de soldados, misioneros y colonos. Su principal propósito era cristianizar a los habitantes, ya que las expediciones anteriores habían indicado que había poco más de valor que encontrar. Oñate recibió la sumisión de varios pueblos en Santo Domingo en 1598 y 1599, y estableció una base permanente entre los indios pueblos de San Juan, llamándola San Juan de los Caballeros.

Al principio se recibió a los españoles amigablemente y los indios escucharon con paciencia la predicación de los frailes, que conocían poco las lenguas nativas, por lo que la conversión a la nueva fe fue, en consecuencia, difícil y superficial. Más tarde, en 1598, hubo una revuelta en Acoma, que terminó con la muerte de 11 soldados españoles, por lo que Oñate despachó una fuerza armada que redujo la plaza con rudeza y, según algunos recuentos, disminuyó la población de 2.000 a 600 personas durante el sitio.

La rápida y severa acción de Oñate contra los levantados estableció su derecho y autoridad sobre la región. Sin embargo, los españoles no poseían un plan unificado y coherente para llevar a efecto la conquista. Los frailes deseaban alentar la agricultura y el almacenamiento de excedentes para establecer un asentamiento permanente de colonos y ganar prosélitos entre los nativos. Los soldados pensaban primordialmente en subyugar a la población para recolectar el mayor tributo posible con vistas a sostener futuras exploraciones. Los frailes creían que la única misión de los soldados era proporcionar protección a las misiones.

Oñate llevó la encomienda, institución que colocaba a los indios bajo el control de un encomendero, aparentemente para su protección y cristianización. A los encomendados se les imponía el tributo en forma de bienes materiales o trabajo, que se suponía que sería pagado mediante un salario, lo que no siempre se hizo. Los frailes acusaron a Oñate de gastar para sostener sus exploraciones toda la reserva almacenada de seis años de cosechas que tenían los indios pueblos. Hubo contraacusaciones que denunciaban que los frailes retenían un número excesivo de indios como sirvientes y que utilizaban las tierras de éstos para su propio cultivo y para que pastaran sus grandes rebaños. Pero incluso con estas desavenencias acerca del propio funcionamiento del sistema, la encomienda operó en Nuevo México hasta 1680.

Oñate aceptó la sumisión de varios pueblos y comenzó con la práctica de nombrar autoridades nativas, que actuarían como intermediarios de los españoles. Algunos de los nuevos cargos instituidos incluían al gobernador, gobernadorcillo, teniente de gobernador, capitán, sargento, alférez, alcalde, alguacil o topil, fiscal, mayordomo, cantor y sacristán. Los ex gobernadores se reunían en un grupo de principales que servían como consejeros del que ocupaba el puesto. Los símbolos del cargo se presentaban a las nuevas autoridades designadas en cada pueblo. En la práctica, esto se convirtió en una superestructura para tratar con el mun-

do exterior, mientras se mantenía el auténtico cuerpo de gobierno escondido en la forma de los líderes religiosos nativos. Las nuevas autoridades impuestas por los españoles se hicieron electivas en 1620.

Oñate fue depuesto de su cargo en 1607 y reemplazado por el gobernador Peralta, que fundó Santa Fe en 1610, y que entonces obligó a los aborígenes a construir el palacio del gobernador y otros edificios públicos. La ciudad iba a servir como capital de esta lejana provincia septentrional desde entonces en adelante.

La era jesuita en Chihuahua: 1607-1767

En 1607, los misioneros jesuitas empezaron a avanzar por el flanco oriental de las sierras, estableciendo misiones y comunidades, y extendiéndose en abanico por las regiones montañosas. En 1610, se descubrió plata en la región sur de la actual Chihuahua y los misioneros comenzaron a convertir a los indios tarahumaras. Los mineros, granjeros y rancheros tomaron muchas tierras de los indios durante los siglos XVII y XVIII, siguientes al descubrimiento y explotación de los yacimientos mineros.

Cuando los españoles se encontraron con los tarahumaras, éstos estaban cultivando maíz, frijoles y calabaza. Vivían en lo que los españoles llamaron rancherías —casas diseminadas a lo largo de los valles fluviales o en las colinas, cerca de sus parcelas agrícolas. Cultivaban las ricas llanuras aluviales en los lechos de los ríos, y complementaban esta actividad con la caza y pesca. Los españoles trataron de enmendar este modelo a través de las reducciones, forzando o atrayendo a los indios a vivir en zonas más centralizadas, alrededor de las misiones e iglesias. De esta manera, podrían ser más fácilmente controlados, civilizados, cristianizados y usados como reserva laboral. Al principio, los tarahumaras aceptaron los modos de los intrusos, pero más adelante se resistieron a este proceso mediante rebeliones y retirándose hacia más arriba de las montañas inhabitadas.

Se llamó tarahumara a un número de diferentes grupos de gente, aunque no se sabe si algunos de éstos eran realmente tribus distintas o si hablaban dialectos de raramuri —nombre con que se conoce su lengua— y compartían la misma cultura, o simplemente grupos que los cronistas españoles llamaron de modo equivocado. Otro factor que com-

plicó las cosas fue la expansión de éstos sobre zonas habitadas por otros grupos. Los tarahumaras lindaban por el sur y sureste con los tepehuanes, por el este, nordeste y norte, con los concho, por el noroeste con los jova, opata y pima bajo, y por el oeste con los guarijio, guazapar y tubares. Todos estos grupos que los rodeaban, excepto los tepehuanes, pima bajo y guarijio están extinguidos en la actualidad. Otros grupos nombrados o etiquetados de manera errónea y probablemente hoy extintos o incorporados dentro de los tarahumaras eran los eudeve, temori, batopilillas, cuiteco, pamachi y samachiqui.

La resistencia contra los españoles empezó en 1616, con un alzamiento encabezado por los tepehuanes, al que se unieron los tarahumaras. Las rebeliones duraron todo el resto del siglo, siendo las más destacadas las de 1631 y 1632 de los guazapares; la de 1645 de los tobosos y conchos; y en 1648, las tres sucesivas de los tarahumaras, encabezados por un indio cristianizado y alfabetizado al que seguían más de 2.000 personas. También en este último año, las correrías de los tobosos hicieron que grandes regiones de la sierra Tarahumara fuera abandonada por décadas. De nuevo, en 1652, los disturbios con los tarahumaras impidieron la explotación de nuevas minas. Estas revueltas fueron enfrentadas con creciente fuerza y crueldad por los españoles, que mataban a los cabecillas después de cada incidente, cortaban los pies y forzaban a los nativos a retirarse cada vez más arriba de la alta sierra, y finalmente acabaron subyugándolos.

Durante todo el siglo XVII se establecieron misiones y comunidades para rodear a los tarahumaras por todas partes: por arriba, por los principales drenajes fluviales a lo largo de la vertiente oriental de las sierras, cruzando la periferia norte, y por abajo en la zona de barrancas del occidental. Al final del siglo, los jesuitas habían reestablecido misiones en la zona abandonada de Chinipas al suroeste. De nuevo, en 1690, la toma de tierras indígenas, seguida de epidemias de sarampión y viruela en 1693-1699, produjeron muchas muertes, de las que fueron culpados los españoles, por lo que surgieron más revueltas. En 1696 continuaba la represión con especial crueldad, cortándose la cabeza a 30 indios, mientras los cabecillas y chamanes nativos eran etiquetados de brujos, por lo que se siguió luchando durante los dos años siguientes. De nuevo se aplastó el levantamiento, se cortó la cabeza a 33 hombres más y, otra vez, éstas fueron expuestas en postes de la carretera a la misión, como aviso para futuros recalcitrantes.

Los indios que iban voluntariamente a trabajar a las granjas españolas eran pagados con alimentos y ropa. La ley permitía el reclutamiento de no más del cuatro por ciento de la mano de obra disponible en las reducciones, pero a menudo era violada. Como también lo era el requerimiento de que los indios debían ser pagados desde el momento en que dejaban sus poblados. De manera ocasional se les vendía mercancía a alto precio, que los dejaba en cautividad cuando no podían pagarla. A veces los indios se vendían voluntariamente a sí mismos o eran obligados a trabajar en las granjas, pero a menudo huían antes de completar el contrato de trabajo (Pennington, 1963, p. 19). Algunos tarahumaras fueron incluso tomados como esclavos para las haciendas en contra de su deseo.

A diferencia de los tarahumaras, los conchos fueron cedidos en encomienda a los agricultores españoles del valle de San Bartolomé. Algunas veces, los hombres, mujeres y niños fueron acorralados y obligados a trabajar en las granjas y minas, pero generalmente los jesuitas conseguían liberarlos. Esta práctica de los jesuitas puede explicar por qué los tarahumaras no entraron a formar parte del sistema de repartimiento, que fue prohibido para toda la provincia desde 1671. Más hacia el este, en el Nuevo Reino de León (hoy Nuevo León), la encomienda se introdujo a principios del siglo XVII. Se otorgaban nuevas encomiendas a las personas que encontraran indios libres que no habían sido encomendados. El encomendero visitaba el asentamiento indio al amanecer con soldados y traía de vuelta a los trabajadores con cadenas. Cuando el trabajo se había terminado, se los ponía en libertad para no tener que alimentarlos. Algunas mujeres y niños se retenían como esclavos, siervos y rehenes. Los indios de las encomiendas eran «vendidos, alquilados, compartidos, permutados, heredados, hipotecados y entregados como dote» (Salinas, 1990, pp. 15 y 16). El sistema de encomienda fue abolido en Nuevo León en 1698, pero continuó bajo el nombre de congregas, que mantuvo a los indios juntos en pequeños pueblos hasta 1715. Para esa fecha, éstos se habían levantado en Nuevo México y otras partes de la Sierra Madre occidental, aboliendo la encomienda en Nuevo México en 1680.

Cuando los jesuitas fueron expulsados en 1767 por el Rey de España, habían fundado 50 pueblos y 19 misiones (Dunne,1948, p. 220), habían aprendido la lengua tarahumara y habían introducido sostenes económicos como cabras, ganado lanar y vacuno, algunos caballos, ár-

boles frutales (melocotoneros, naranjos, manzanos y membrillos) y nueva tecnología agrícola como la irrigación, el hacha y el arado. Finalmente, la lana se impuso a la fibra de la pitaya como materia principal para la confección de telas y mantas, y los indios pudieron abrir terrenos más duros, a mayor elevación en las montañas, fuera de los lechos fluviales que acostumbraban cultivar.

Los franciscanos en Nuevo México: 1608-1680

Los franciscanos fueron los primeros misioneros que llegaron al norte de Nueva España, moviéndose en dos frentes, uno hacia el noroeste de la región central mexicana, y el otro a lo largo de las pendientes orientales de la sierra Madre occidental hasta llegar en Nuevo México. Su primera aparición fue en la zona central de Zacatecas, donde predicaron a los indios zacatec. Su expansión hacia el norte de Tamaulipas y Nuevo León continuó a últimos de la década de 1500, con la fundación de las ciudades de Saltillo y Monterrey. En 1673, habían avanzado al norte hasta la zona baja del Río Grande. Se fundaron algunas misiones, se abandonaron y se volvieron a fundar durante los dos siglos siguientes. Este modelo fluctuante refleja la fortuna de las bandas nómadas sujetas a la presión ejercida por soldados y colonos, que los empujaban fuera de sus territorios nativos. Finalmente, los indios disminuyeron en gran número y los restantes se unieron a los grupos sobrevivientes, quedando el área completamente abandonada por la población indígena al final del siglo XIX. Las misiones y presidios se trasladaban hacia el norte sin fin, creándose el distrito de San Antonio en 1718 y fundándose cinco misiones en los diecisiete años posteriores (Griffen, 1983).

Más hacia el este, los franciscanos se convirtieron en los misioneros de los tepehuanes de Santa Bárbara en 1570. Desde allí se extendieron por la región tarahumara del área de Río Verde con 19 misiones, a Parral y al norte a lo largo de las pendientes este de la Sierra Madre occidental para evangelizar a los conchos, suma, jocome y janos en 1604. Finalmente, continuaron su expansión hacia el norte por Nuevo México. El período franciscano de esta región realmente comenzó con la llegada de Oñate en 1598. En 1608, los frailes anunciaron 8.000 conversos y para 1617 se habían construido 11 iglesias y había 14.000

nativos convertidos a la nueva fe. Pero casi veinte años después de la conquista, sólo quedaban 48 soldados y colonos en la provincia.

Según Scholes (1936-1937), existió un marcado avance en el programa de misiones desde 1617 hasta 1626. Sin embargo, esto ocurrió sin la ayuda de los gobernadores de Nuevo México, que contemplaban su posición como una oportunidad para beneficio propio y veían en los misioneros a sus competidores. Desgraciadamente, los indios estaban apresados en medio de este conflicto de intereses, que continuó durante todo el tiempo que el país estuvo bajo el dominio español. El conflicto y los litigios resultantes proveyeron una voluminosa documentación acerca de la conducta social de los colonos e indios, incluyendo alguna evidencia de prácticas de brujería.

El gobernador Juan de Eulate, que ocupó este puesto en Nuevo México desde 1618 hasta 1625, ejemplifica el conflicto entre las autoridades políticas y religiosas. Rehusó apoyar a la Iglesia en su campaña contra las danzas ceremoniales indias, en su oposición a la idolatría y ritual nativo y en su intento de erradicar el concubinato. Los frailes insistían en que la Corona había establecido decretos contra el uso de ídolos y ceremonias paganas. Eulate interpretaba que la Corona contemplaba un cambio lento y ordenaba que los nuevos conversos indios deberían ser requeridos a renunciar a su idolatría y concubinato sólo gradualmente. Los frailes acusaban al gobernador de que, no contento con generalidades, interfería activamente en la administración de las misiones para proteger y favorecer a los sacerdotes y hechiceros indios. Añadían que la defensa de Eulate a los indios no estaba inspirada por altos ideales, sino por el interés de atraérselos al bando del gobierno civil, donde podrían ser explotados más fácilmente.

Scholes (1936-1937) cree que el establecimiento de la Inquisición en Nuevo México en 1626 fue el resultado directo de la larga y amarga disputa ente Eulate y los miembros del clero. Alonso de Benavides fue encargado de la custodia de las iglesias de Nuevo México en 1626 y se le delegó autoridad como primer agente inquisitorial del Santo Oficio. Su enérgico esfuerzo tuvo como resultado el reclutamiento de 30 frailes más y la conversión de otros 30.000 indios. En cada pueblo donde había construida una iglesia, los frailes nombraron fiscales de doctrina, pusieron asistentes para enseñar la nueva religión y alguaciles, que tenían el deber de hacer cumplir la disciplina religiosa. Se fundaron escuelas para enseñar religión y artesanías, para adiestrar herreros en la confec-

ción y reparación de los equipos, y para introducir nuevos cultivos, métodos agrícolas y labranza animal (Simmons, 1979).

Benavides y sus sucesores investigaron la práctica de superstición, bigamia, brujería, demonología, la influencia de las costumbres indias sobre la población blanca y mestiza y el caso del gobernador. La jurisdicción en los casos de brujería india y materias de fe estaba en manos de las autoridades civiles. Inmediatamente se levantaron cargos contra el gobernador Eulate. Un fraile le acusó ante el agente de la Inquisición de que había declarado que no creía en brujas o hechiceros y que quien lo hiciera así era un simple. Las creencias del clero y los ciudadanos acerca de la existencia de brujería se hicieron evidentes a través de este testimonio. Para contestar a Eulate, según el fraile, todo lo que uno tenía que hacer era examinar los esfuerzos del Santo Oficio para combatir este mal.

Una serie de 50 declaraciones juradas analizadas por Scholes (1936-1973) revelaban algunos de los peores casos de mala conducta colonial. Muchos de los ciudadanos-soldados eran infieles a sus esposas, y estas supersticiosas mujeres, esforzándose para recuperar el afecto de sus maridos, recurrían al uso de pociones amorosas, cuyo conocimiento obtenían por medio de las sirvientas indias.

El cargo más serio llevado ante el agente de la Inquisición fue levantado contra Beatriz de los Ángeles, india mexicana, y su hija mestiza, Juana de la Cruz. Las dos acostumbraban prescribir pociones amorosas, pero su fama provenía de los cargos de haber matado a tres hombres y de causar enfermedad. Beatriz había probado su poder sobre dos sirvientes indios y viendo que era efectivo, se vengó de dos amantes. Uno de estos desafortunados hombres, antes de su muerte, contó a sus amigos y parientes que le habían embrujado con una muñeca rellenada con un brebaje mágico y enterrada en el hogar de la bruja. Una mujer india, que había sido embrujada al mismo tiempo, se recobró porque un sirviente desenterró a la muñeca. Un hombre declaró que había visto una muñeca de arcilla colgando de un árbol cerca de la casa de la bruja, pero después se desdijo, aclarando que la figurilla era solamente una lagartija.

Un sirviente indio testificó que Beatriz había matado a una cuarta víctima con una panocha que contenía una mezcla mágica. Las muñecas de la bruja enterradas en un hormiguero hacían que el paciente se llenara de dolores completamente. Juana de la Cruz mató a otro amante,

Hernando Márquez Zambrano, para vengarse de una paliza, dándole una taza de leche con mucha nata. También dio el mal de ojo a algunos niños que había acariciado o cogido en brazos; uno murió, a otro le quedó una marca en la cara, y otro más se curó poniéndole sobre el humo de una prenda de la ropa que quemaron de Juana.

Finalmente se estableció que ambas brujas podían transportarse a gran distancia durante la noche. Se declaró que Beatriz podía volar en un huevo para visitar a sus amantes y, en una ocasión, para curar a una mujer. En última instancia, se dijo que había jugado a la pelota, junto a otras brujas, con un paciente. El mismo testigo añadió que Juana proclamaba poseer hierbas que causaban ataques, y otras con las cuales asesinaba. Otras personas declararon que Beatriz y Juana, sin entrar en la casa, habían tirado de la cama a una mujer una noche por venganza. El fraile Alonso de Benavides hizo énfasis en su preocupación por la grave situación, recomendando que se hiciera un escarmiento público con Juana y Beatriz. El resultado de estas investigaciones no ha sido nunca averiguado. Scholes (1936-1937) afirma que no se llevó ni un solo caso al tribunal de la ciudad de México, a pesar de la gran cantidad de testimonios tomados, de las recomendaciones del agente de la Inquisición y del furor causado en la comunidad.

Durante la colonia, florecieron en Nuevo México las prácticas eclesiásticas condimentadas con creencias indias. Benavides relató un incidente ocurrido en Acoma, en el que un fraile ayudó a un hombre que gritaba que los hechiceros habían embrujado y matado a su nieto. El fraile revivió al niño administrándole el bautismo. Según Benavides, esta acción convenció a muchos de los pueblos de la eficacia del rito católico. Otro testimonio revelaba el uso de peyote para la adivinación y cura mediante brujería, administrada por un indio de San Marcos, que fue identificado como un pueblo de la nación keres.

Los frailes trabajaron diligentemente contra las prácticas de la religión nativa, que clasificaron como hechicería, y contra los hombres medicina, clasificados como hechiceros. Benavides declaraba haber quemado más de 1.000 ídolos de madera. Se prohibió la danza de Katzinas y otras de carácter ceremonial. Una de sus quejas contra los administradores era que permitían que se realizara el ritual nativo. En 1661 se elevó una queja sobre el mal existente comprobado en las ceremonias nativas, declarando que las danzas eran una idolatría expresa al demonio y una acción de gracias.

> Para que el mal de esta danza de Katzinas [...] pueda comprenderse mejor, se hace notar [...que] incluye dos ceremonias. La primera es una invocación directa al demonio, de lo que se ocupan sus falsos sacerdotes; hay una disciplina [ritual] y un ofrecimiento al demonio de los frutos de la tierra. La otra ceremonia tiene menos solemnidad pero mucha superstición, y en ella los padres tienen relaciones sexuales con sus hijas, las madres con sus hijos y los hermanos con sus hermanas, sin prestar atención a los parentescos (Hackett, 1923-1937, vol. 3, p. 133).

Según lo que los etnólogos han aprendido acerca de las danzas de Katchina del siglo pasado (también deletreado como Katsina), eran ceremonias de crecimiento para ayudar a madurar el maíz y traer la lluvia. Parte del rito consistía en danzas cómicas que imitaban con gestos el comportamiento de los extraños, se divertían a costa de la seriedad de la situación y fingían relaciones sexuales con miembros de la audiencia para frivolizar los procedimientos formales.

La interferencia española en actividades económicas y religiosas continuó durante todo el siglo XVII y causó un creciente descontento entre los indios pueblos. En 1650, los tewa, junto con los cochiti y jemez, conspiraron con los apaches para masacrar o arrojar a todos los españoles fuera del país. El complot fue descubierto y los cabecillas colgados o vendidos como esclavos. Una de las acusaciones levantadas contra Luis de Rosas, gobernador desde 1661 hasta 1664, fue que como pago de pieles y mantas, permitía a los indios elegir sus propios líderes que practicaban la idolatría. En 1668, un alemán llamado Gruber fue acusado de dispensar escritos mágicos que, cuando eran comidos, proporcionaban inmunidad contra las heridas de espada o bala durante un período de 24 horas. El alemán fue encarcelado, pero después huyó (Hackett, 1923-1937, pp. 274-275).

En 1675 cuatro nativos fueron ahorcados y 47 azotados o hechos esclavos por «prácticas supersticiosas». Entre los inculpados se encontraba Popé, que más tarde encabezaría la rebelión de los pueblos. También fueron acusados de matar a varios misioneros y otros españoles, y de embrujar a un sacerdote. Fueron puestos en libertad por la intercesión de un grupo de guerreros. En 1676 la situación se había vuelto bastante seria. Se habían destruido pueblos e iglesias y las incursiones de los apaches resultaban opresivas. La fuerza defensora sólo contaba con unas pocas tropas mal armadas y montadas en cada puesto fron-

terizo. En 1680, los españoles fueron expulsados de Nuevo México por la fuerza unida de las aldeas pueblo.

Los jesuitas en Arizona: 1687-1767

A pesar de los problemas con los tarahumaras y otras rebeliones en la sierra de Chihuahua, los misioneros y colonos jesuitas habían continuado avanzando hacia el norte. Desde 1686 hasta su muerte en 1711, el padre Eusebio Kino edificó una serie de misiones en el norte de Sonora, que se extendían hasta Tucson en Arizona. No había oro ni plata que encontrar en la zona. Las guerras con los opata y los tarahumaras en el sur habían amortiguado el vigor y el sentido de maldad del acercamiento español a los pueblos conquistados, por lo que el único propósito de las misiones del sur de Arizona se convirtió en cristianizar a los indios de lengua pima.

Cuando los misioneros españoles establecieron contacto por primera vez con los hablantes pima de la Pimería alta, al norte del Pápago (Tohono O'Otam), llamados los indios pima-maricopa en 1694, encontraron alrededor de 1.000 personas que vivían pacífica y productivamente en pequeñas aldeas sobre ambas márgenes del río Gila, que corría durante todo el año. Cultivaban maíz, frijoles, calabazas, sandías, melones y algodón, en cantidad suficiente para comerciar con sus vecinos. El algodón se utilizaba para tejer telas finas y mantas, y sus semillas comestibles eran apreciadas como alimento. La madera se usaba en la construcción y mantenimiento de un complicado sistema de canales de irrigación. Así, la agricultura proporcionaba cerca del 60 por ciento de su consumo alimentario. Además, cazaban liebres y ciervos, y también cabras monteses y castores en menor extensión, todos ellos abundantes en las praderas próximas al río y en las montañas. La pesca constituía, a su vez, una buena fuente de alimento. Se recolectaban varias plantas nativas, como los granos del mesquite, el fruto del saguaro, y los frutos y brotes de la cholla.

La gente vivía en cabañas abovedadas de dos metros de altura y de cuatro a ocho metros de diámetro. La estructura se construía con ramas de árboles y se cubría con hierba y varas. Cerca de ellas estaban las ramadas, cobertizos de hojas y ramas que protegían del sol para las actividades al aire libre. Las mujeres vestían faldas enrolladas alrededor

de la cintura y los hombres taparrabos; ambos llevaban ceñidores y bandas en la cabeza. Toda esta ropa se tejía con algodón nativo. Poseían una rica mitología, con héroes culturales y embaucadores. De las enfermedades, el clima y la cosecha se ocupaba un chamán. Reconocían como lugares sagrados ruinas, cuevas y tumbas de chamanes prominentes. Cuando se mantenía contacto con un apache, era necesario después someterse a un rito de purificación durante dieciséis días, que conllevaba aislamiento, baños rituales y abstenerse de algunos artículos culturales. También observaban un festival anual de vino del saguaro, que servía para curarse y durante el cual los hombres se dedicaban sólo a beber. Los muertos se enterraban en fosas mortuorias en posición de sentados, acompañados de comida y bebida, y de la destrucción ceremonial de sus propiedades y duelo ritual. Los guerreros muertos se incineraban en el campo.

Debido al ganado, el trigo y la tecnología que aportaban, los misioneros fueron bien recibidos e incluso pedidos, como en el caso de los opata del norte de Chihuahua. Sin embargo, sus recursos se habían agotado en el norte de Sonora y no tuvieron éxito en la evangelización de las gentes del río Gila y los pápagos. En cierto modo, la misión se integró dentro del ciclo anual de traslados adaptativos de los pima y pápago. Cuando no estaban cazando o cultivando sus propios campos, se trasladaban de forma regular a la misión para trabajar en sus campos o para recibir donaciones de alimento o ganado. A pesar de los requerimientos de los sobaipuri del valle de Tucson, no se establecieron misiones en el este, oeste o norte. Hubo dos levantamientos en el área de Sonora en 1695 y 1751, pero comparativamente las relaciones entre españoles y pima fueron pacíficas. La misión de San Agustín en Tucson se constituyó en el puesto de penetración española más alejado hacia el norte dentro del suroeste medio. Los jesuitas fueron expulsados del territorio en 1767 por orden del Rey de España y reemplazados por otros misioneros, pero sus sucesores no fueron capaces de extender sus dominios más lejos.

Españoles y mexicanos desde 1767

La expulsión de los jesuitas de la sierra Tarahumara en 1767 fue seguida por un período de paz y amalgamación, ya que los franciscanos que los reemplazaron estaban muy ocupados en otros sitios para esta-

blecer los contactos directos que habían caracterizado la evangelización jesuítica. Los españoles perdieron interés en la zona porque no se registraron nuevos hallazgos de yacimientos de plata u otros minerales y los ya conocidos estaban llegando a su fin. También la zona era, cada vez más, blanco de las correrías de los apaches, lo que no creaba un plácido entorno para los colonos. La región se dejó mucho más a su propio albedrío porque, después de la independencia, los mexicanos tuvieron que preocuparse más por los problemas que conllevaba establecer un gobierno, una economía y una identidad nacionales, de lo que nos ocuparemos extensamente en el próximo capítulo. Los tarahumaras, pima y demás indios de lo que se convirtió en el norte de México y sur de Arizona fueron abandonados a adaptarse a los nuevos elementos y a amalgamarlos dentro de una nueva mezcla cultural.

La revuelta pueblo y su posterior reconquista: 1680-1820

Antes del alzamiento indígena de 1680, había aproximadamente 2.800 españoles y 32 misioneros franciscanos viviendo distribuidos por todo el territorio de Nuevo México. Durante un período de casi un siglo y la administración de 14 gobernadores españoles, los indios pueblos habían intentado sin éxito liberarse del yugo de los invasores. Los españoles estaban siempre sobre alerta, vigilando sin cesar para impedir su expulsión del territorio, pero su opresión alcanzó tal intensidad que finalmente los indios decidieron no soportarla más. En 1680 hicieron una revuelta y tomaron el control completo. Más de 400 hombres, mujeres y niños españoles fueron muertos, incluyendo 18 sacerdotes, dos religiosos legos y el prelado de la iglesia de Santa Fe. Los supervivientes huyeron a El Paso.

El período de independencia que siguió no trajo la esperada paz y prosperidad, ya que surgieron disensiones entre los pueblos. Hubo una sequía sin precedentes y las deidades indias no parecían responder a los ruegos. Las tribus nómadas, aprovechando la incierta situación, comenzaron a hacer incursiones y saquear. Muchos amigos y parientes morían por la guerra, las inclemencias o enfermedad. Las tribus se desperdigaban, se abandonaban las aldeas, se trasladaban de lugar o se unían a los apaches, navajos, zuñis u hopi. Algunos de los piro que vivían al sur y este del Río Grande central y que habían sido leales a la causa española se retiraron a vivir cerca de El Paso. La gente tiwa de

Isleta fue capturada y trasladada a un lugar cercano al Piro, siendo este pueblo posteriormente repoblado por algunos grupos que escaparon. Los tiwa de Sandía fueron a vivir con los hopi, pero algunos regresaron en 1748 para restablecer el pueblo. La mayoría de los indios pueblos parecían ahora estar peor que antes de la llegada de los españoles.

Durante esos años, en consecuencia, se produjo una gran disminución en la población nativa, de un máximo de alrededor de 40.000 personas en el momento de la conquista, a un mínimo de quizás 14.000. Por ello, la sumisión de los pueblos a finales del siglo XVII fue relativamente fácil y completa. Estaban desmoralizados y hartos de revueltas, que no les habían servido para nada. Debido a la ambivalencia causada por el saqueo y la pobreza entre los indios y a sus persistentes ideales de independencia y falta de unidad entre los pueblos, Diego Vargas enfrentó poca oposición para la reconquista entre 1692 y 1696. El poder de los españoles era evidente en cualquier parte y ya en 1700 controlaba todo el territorio.

Durante el siglo siguiente, los indios se resistieron poco, si es que lo hicieron, a los españoles y de hecho se hicieron aliados contra los incursores apaches y comanches. Se abolió la encomienda y el programa misionero no fue tan progresivo en parte porque habían pocos frailes en el territorio. Durante todo el siglo siguiente, los colonos desarrollaron nuevas relaciones con la población indígena, ya que ahora eran pequeñas familias de campesinos y pastores y no necesitaban la mano de obra barata requerida para las grandes operaciones previas. Los gobernadores españoles se compadecían más de las necesidades de los indios y defendían sus derechos cuando estaban en conflicto con las exigencias de algunos colonos. Los indios pueblos y los españoles necesitaban mantenerse unidos para enfrentar las continuas correrías de los utes y los comanches, que habían desplazado a los apaches hacia el sur. Los indios pueblos se hicieron auxiliares de las tropas de buena gana y evidenciaron una inusual agresividad en la persecución del enemigo común. Las aldeas pueblo empezaron a adoptar características de las españolas, que parecían más fortalezas, tales como murallas protectoras, puertas fortificadas y torres (Simmons, 1983).

Brujería y otros problemas sociales

Los problemas de brujería y la lucha por las almas de los indios continuaron, aunque a escala algo menor. Los administradores civiles

siguieron siendo acusados de no ayudar a los frailes en los asuntos religiosos y de ocupar a los indios en servicios domésticos. Continuó la campaña para obligarlos a abandonar los ritos que efectuaban en sus *kivas*. Las quejas contra las autoridades civiles fueron contestadas mediante una orden del virrey, que prohibía que los indios fueran obligados a trabajar sin paga. Hubo quejas acerca de que los españoles no sólo maltrataban a los nativos, sino que, debido a su conducta inmoral, eran un mal ejemplo para ellos.

Durante este período, hubo bastantes investigaciones sobre brujería. En 1708 se levantó un proceso en el que las autoridades civiles entrevistaron a 11 testigos. Una mujer española de Santa Cruz acusó a tres indias de San Juan de brujería, diciendo que sufría sarpullidos y dolores desde que fue embrujada en la iglesia el día de Jueves Santo por una mujer coja, que le tocó la espalda, cerca del corazón. El marido de la acusadora y otros testigos la desacreditaron, sacando a la luz lo que se convirtió en la historia de una esposa celosa. El resultado del proceso se anunció públicamente, no mostrando ningún escepticismo sobre la naturaleza de los cargos, a no ser sobre la declaración de una india, que proclamaba que todas las españolas creían que estaban embrujadas cuando enfermaban. En el curso del procedimiento fueron revelados otros casos de embrujamiento en San Juan.

En 1713 un indio de Picuris fue acusado en un proceso de brujería y de practicar el concubinato, y fue reprendido por las autoridades pueblo. Dos años despues, una india de San Juan fue acusada de embrujar a la española Antonia Luxán porque rechazó caracolas molidas como medicina para hacerse rica. Desde ese momento, la declarante había estado padeciendo fuertes dolores por todo su cuerpo. Una visita a la casa de la india acusada puso al descubierto caracolas y otras piedras consideradas instrumentos de brujas. La acusada y su madre de ochenta años fueron encarceladas. En el interrogatorio, la mujer admitió que un pariente le había enseñado a ser bruja y dijo que había embrujado a la española mandada por el diablo. Durante el juicio se aclaró que la india era la amante del marido de la acusada. La misma persona había sido pagada por la acusadora para una cura, que había sido infructuosa ya que, en contra de las instrucciones, había continuado durmiendo con su esposo.

En 1725 un indio ladino de El Paso presentó una acusación de brujería contra un indio de San Ildefonso, que había causado el daño insertando púas de puercoespín en un muñeco que había hecho. Admitió haber embrujado a la mujer del acusador, que era de Tesuque, y a un matrimonio de San Ildefonso. El brujo declaró que había recibido instrucciones del diablo, que se le había aparecido en forma de coyote negro. Algunas de sus víctimas habían sido embrujadas mediante alimentos. Este hombre de ochenta años proclamaba que era Dios, que las criaturas de la Tierra vivían y las plantas crecían gracias a él, y que podía controlar el tiempo. A pesar de la confesión, las autoridades civiles tenían dudas y le adjudicaron como defensor a Joseph Jiltomes.

La defensa reflejó un profundo conocimiento de los problemas y cultura de los indios. Jiltomes rogó clemencia a la corte en su veredicto, sugiriendo que el indio no era capaz de entender la gravedad o las consecuencias de su confesión. Para los indios la brujería era la responsable de cualquier accidente, enfermedad o desgracia que «Dios desea usar o son ilusiones del demonio». Les recordó que los testigos eran indios, incapaces de entender los procedimientos legales o expresar sus pensamientos en discurso público. Jiltomes creía que el indio había pensado que sería liberado si confesaba. Incapaz de resolver el dilema, el despacho del gobernador remitió el asunto a la audiencia de México y Guadalajara para que se concluyera de manera adecuada.

En 1732 el gobernador ordenó al alcalde mayor y capitán de guerra de Bernalillo hacer un informe sobre cierto malestar que existía entre los indios de Santa Ana. El alcalde estaba postrado en cama por brujería y se disculpó por no poder aclarar el asunto en ese momento. Al intentar aprehender a su adversario, se había enemistado con el pueblo de Santa Ana. El hermano del alcalde, su lugarteniente y un adivino llamado José, descrito como «indio Juman o Suma», fueron encarcelados. Usando una pequeña «piedra parlante», el adivino había hecho prender a dos indios de Santa Ana. El «brujo», atado a una escalera, azotado repetidamente e incapaz de presentar los muñecos para brujería, finalmente confesó y fue puesto en libertad. Pero como el alcalde no se recuperó de su enfermedad, volvieron a intentar apresar al indio y a su hijo. Las autoridades pueblo se negaron a entregarlos, temiendo que los mataran. En este punto intervino el gobernador y no se conoce el final de este caso.

En otro caso visto en 1733, un curandero (especialista en medicina nativa) fue acusado de practicar brujería sobre dos de sus pacientes, Bisente (*sic*) García y su esposa, que habían estado enfermos durante muchos años. Un vecino compasivo, el capitán Alonso Rael, había advertido que los pacientes se recuperaban momentáneamente cuando el curandero estaba presente. Durante un severo ataque en el que éstos perdieron el conocimiento como si estuvieran muertos, el curandero admitió que no sabía qué hacer. Rael, enfadado por este desdén, lo ató y lo azotó, extrayéndole una confesión de brujería. Los oficiales que investigaban el caso recibieron una confesión aparentemente no solicitada sobre este acto de brujería del cacique de Isleta, llamado Juan. Las investigaciones que siguieron pusieron al descubierto a otros tres brujos de Isleta: Cristóbal *el Flaco*, Manuela y María *la Moquina*. Cada brujo se adjudicó sin dificultad este y otros embrujamientos. Juan admitió haber embrujado a Bisente García y a su mujer, a Alonso García y a su mujer, a Diego Padilla, Antonio López y a Antonia Apacha, y añadió que Manuela había embrujado al fraile Antonio Miranda. Manuela confirmó esta declaración y confesó los embrujamientos de Juan de Dios Martínez, la mujer de Juan Fernández y Martín Hurtado. María *la Moquina* afirmó el testimonio previo y admitió haber ayudado a Manuela a embrujar a Martín Hurtado y a la mujer de Juan Fernández. Todos los brujos estuvieron de acuerdo en que Melchor Trujillo no era un brujo, sino sólo un curandero.

Los cuatro se habían conocido por primera vez en las reuniones de brujos, según reveló su testimonio, y habían hecho un viaje juntos por las aldeas hopi. Habían estado presentes mágicamente la noche que Melchor fue forzado a confesar brujería, transportados allí por su líder, el cacique, que había raspado polvo de una pequeña piedra para untarlos con él. Manuela alegó también que el curandero la había descubierto en una calabaza pintando una línea en la carretera y que le había hecho guardar este secreto cogiéndole la boca cerrada con tres dedos. El embrujamiento se había hecho por medio de muñecos ahora en poder del cacique. Cuando el cacique presentó algunos de ellos, los oficiales los rechazaron por no ser los propios sobre los que se pudiera haber efectuado el embrujamiento. El cacique fue atado y azotado, y decía que quería decir la verdad pero que el demonio no se lo permitía. Finalmente, María *la Moquina*, cansada de tantos procedimientos, en-

tregó los muñecos adecuados a los oficiales. No se conoce el resultado del proceso ni qué fue de los brujos.

Los poblados hopi

Los poblados de Hano y Payuki fueron fundados por inmigrantes procedentes de los pueblos de Río Grande durante la reconquista de Nuevo México. Los españoles habían intentado varias veces infructuosamente poner a los hopi bajo su dominio. Awatobi fue atacado y destruido por otros poblados por recibir a dos sacerdotes católicos. Los misioneros fueron a predicar a los hopi en 1717, 1723, 1730, 1741, 1744, 1745, 1775 y 1780. En 1780, después de una sequía, se invitó a los hopi a asentarse en la parte inferior del valle del Río Grande, pero lo rechazaron. Debido a su aislamiento e independencia y a que los navajos formaban una barrera entre ellos y los españoles, pudieron permanecer libres de la presión continua y directa.

Los indios de las praderas

Durante la primera mitad del siglo XVIII, la guerra fue casi constante entre los españoles y las tribus que cabalgaban por las praderas. Aunque las campañas eran usualmente favorables a los españoles, las tribus de las praderas no fueron sometidas. Otra fuente de conflictos surgió de las renovadas controversias entre el clero secular y la orden mendicante de los franciscanos. Según los frailes, las autoridades españolas maltrataban constantemente y abusaban de los indios. Las misiones languidecían. Los pueblos no habían abandonado su culto idólatra, sólo lo habían disimulado. En 1750 la población estaba compuesta por 3.799 españoles y 12.142 indios cristianos.

Durante el segundo cuarto del siglo XVIII, los indios pueblos empezaron a mantener ferias y a comerciar con las que habían sido tribus nómadas. Tenían interés en intercambiar productos agrícolas, tejidos y otros artículos por esclavos, caballos, pieles y carne, lo que finalmente llevó a la participación de los colonos españoles y más adelante al tratado de paz de 1778 con los comanches y utes, iniciándose una relación pacífica que duró hasta la llegada de los estadounidenses. Las ferias evi-

dencian que los pueblos estaban prosperando y cultivaban grandes excedentes de alimento, que suministraban a los poblados españoles de forma regular.

En la segunda mitad del siglo XVIII, las tribus nómadas continuaron sus correrías de forma esporádica y mantuvieron a la gente en alerta constante. La controversia entre el clero y los colonos no amainó, persistiendo también el mal trato y explotación de los indios. Los esfuerzos de los frailes para convertirlos fueron vanos y no se intentó aprender su lengua. Los hopi mantuvieron su resistencia independiente, prefiriendo conservar su religión propia y ser respetados como un estado soberano, y se negaron a simular con gestos externos que adoraban al Dios cristiano.

En 1761 fray Pedro Serrano comunicó al virrey que los indios de las misiones del interior y los de La Junta de los Ríos habían regresado a sus danzas, vicios, supersticiones, prácticas de brujería e idolatría. Alrededor de 1775, hubo una gran sequía en la región y una epidemia de viruela que costó la vida a 5.025 indios pueblos. Se mantenían relaciones amistosas con los navajos, pero los españoles mandaron espías para denunciar sus movimientos. En este tiempo era costumbre que el gobernador pagara por los apaches muertos si se presentaban las orejas como prueba.

Los exploradores españoles continuaban aventurándose esporádicamente por las regiones de alrededor. Abiquiu, que se encontraba situado a cerca de 64 kilómetros al este de Santa Fe, fue colonizado por 20 familias hacia 1744. Más adelante se convirtió en lugar de acogida para los «genízaros», término aplicado a los indios no pueblo que vivían como indios cristianizados (Adams y Chávez, 1956, pp. 252 y 253). En 1776 los padres Domínguez y Escalante viajaron hacia el noroeste en busca de una nueva ruta para California, que finalmente se convirtió en el Old Spanish Trial (Viejo Camino Español). En 1829, otro viajero pionero, Antonio Armijo, transportó la primera caravana comercial por esta ruta, que pasaba cerca de Abiquiu, hasta California (Hafen, 1950, páginas 124 y 125).

En 1797, el gobernador, el capitán de guerra y dos indios más de Sandía fueron llevados ante el alcalde mayor de San Carlos de la Lame, acusados de haber matado a un hombre sospechoso de brujería ante todo el pueblo, reunido en asamblea en la casa del ayuntamiento. Éste había admitido el cargo y fue colgado por las muñecas de las vigas del

techo. Los oficiales comenzaron a azotarlo, pero antes de los 30 latigazos murió. Los indios creyeron que esta rápida muerte confirmaba la acusación. Otro indio testificó que era costumbre entre su gente azotar a los brujos o a los que hicieran algo incorrecto. No muchos días antes, el gobernador del pueblo había ordenado azotar a otro indio por brujo. No se hizo nada a las cuatro autoridades, ya que su acción era responsabilidad de todo el pueblo.

Se decretaron fuertes medidas administrativas contra las autoridades y testigos en una orden emitida desde Chihuahua en 1799. Un indio había muerto en prisión después de haber sido convicto de embrujar a un sacerdote en San Ildefonso. Se prohibió a las autoridades civiles, a los jueces y al abogado defensor ser empleados públicos durante ocho años. «Por sus chismes y mentiras», dos testigos obtuvieron duras sentencias, uno de ellos fue condenado a cuatro años de trabajos forzados y cadenas; el otro, que era una curandera, fue sentenciado a trabajar durante cuatro años en una «casa decente», donde recibiría instrucción sobre la doctrina cristiana, «ya que su acción manifestaba que no la conocía». El sacerdote fue retirado de la provincia porque el haber precipitado tan funesto acontecimiento probaba que no era adecuado para el puesto que estaba ocupando.

Estos incidentes fueron poco habituales comparados con las buenas relaciones que generalmente prevalecieron entre colonizadores y colonizados. En el año 1800, los indios pueblos y los colonizadores españoles convivían con pocos problemas, alcanzando la población española, a comienzos del siglo XIX, en 1805, la cifra de 30.000 personas, lo que supone que casi se había doblado, mientras los indígenas sólo habían aumentado ligeramente su número. Aunque los indios seguían siendo ciudadanos de segunda clase, esto cambió rápidamente, ya que la nueva constitución liberal promulgada en 1812 declaró que todos los indios pueblos podían elegir sus propias autoridades y serían considerados ciudadanos españoles.

Sociedad y cultura españolas coloniales

Las instituciones coloniales españolas se grabaron profundamente dentro del tejido de la cultura aborigen en los siglos posteriores a la entrada de los españoles por el sur, pero no sin cambiar también la cul-

tura española bajo las severas y aisladas condiciones de frontera en las que se encontró. Se necesitó este cambio de estilo debido a la gran distancia y dificultosas rutas para viajar a los puertos de comercio meridionales. Muchas de las necesidades básicas se cubrían por medio de los indios, lo que incluía la ropa y toda clase de vestidos, armas y herramientas, y los artículos alimenticios fundamentales. Sin duda, también se hicieron sentir algunos efectos en las instituciones hispanas por los matrimonios con mujeres indias. Cuando llegaron los exploradores, montañeros, comerciantes, buhoneros, misioneros y vagabundos estadounidenses, había acumulados muchos cambios en el suroeste por la interacción de indios y españoles.

Economía

Antes de la venida de los angloamericanos procedentes del este, la sociedad hispana se basaba fundamentalmente en una economía pastoral y agrícola, que se complementaba con la caza. A los cultivos adoptados de los indios, consistentes en frijoles, chile, maíz y calabaza, se habían añadido trigo y árboles frutales. La carne de cordero se consideraba algo exquisito y también tenían abundantes pavos salvajes, codornices y otras aves. Los escaramujos y los pinos piñoneros proporcionaban parte del alimento habitual. El transporte se hacía mediante caballos, burros y carretas tiradas por bueyes. Los primeros intentos en minería habían sido infructuosos. Las pequeñas industrias locales producían cueros, sebo y productos tejidos para abastecer a las caravanas anuales que se dirigían al sur hacia Chihuahua. Los ciudadanos-soldados, cuando no estaban defendiendo la frontera contra las bandas vagabundas de indios, labraban sus campos o vigilaban sus rebaños.

Los bosques vecinos proporcionaban la madera para sus casas. Se talaba cada tronco, se cortaba toscamente y se transportaba a la casa. Las pieles de ciervo, oso y otros animales se utilizaban para ropa, calzado, sillas de montar, arneses y cuerdas. Las pieles de oveja curtidas con la lana intacta constituían excelentes alfombras para los suelos de barro, o en las casas más pobres se usaban como mantas. Toda la ropa era confeccionada por las mujeres en sus casas. Los arados se hacían con los árboles que tenían forma adecuada para ello.

Gobierno

La provincia de Nuevo México, al igual que otras unidades gubernamentales similares establecidas en Nuevo León, Chihuahua, Sonora y Durango, estaba bajo la jurisdicción de un gobernador, nombrado por el Rey de España, que se encargaba de proteger las misiones y a los colonos. El gobierno de cada villa (asentamiento grande) estaba bajo la jurisdicción de cuatro concejales elegidos anualmente por los ciudadanos y dos magistrados nombrados por aquéllos. Todas las elecciones debían ser confirmadas por el gobernador. El cabildo, nombre por el que se conocía a este grupo, hacía las ordenanzas para gobernar el pueblo y asignaba los solares para casas, las tierras para huertos, viñedos, pastos y los derechos del agua. Los dos magistrados tenían jurisdicción civil y penal de toda clase. Además, el cabildo actuaba como órgano consultivo del gobernador. En los primeros tiempos, sus miembros representaban la clase dominante, los ciudadanos-soldados, pero más tarde se hizo más abierto y todos los hombres de alguna valía le sirvieron en algún momento (Scholes, 1935, pp. 94-98).

Patrones de asentamiento

La primera población de Nuevo México fue casi exclusivamente confinada a pueblos y aldeas, debido a la necesidad de protección frente a las incursiones de los indios. El principal asentamiento se estableció en el valle del Río Grande, desde 161 kilómetros al norte hasta 225 kilómetros al sur de Santa Fe. El asentamiento más cercano al sur de Nuevo México era El Paso del Norte, próximo a las actuales ciudades de Juárez en México y El Paso en Texas.

En los pueblos más grandes, la mayoría de las casas daban a la plaza. Las situadas fuera de ella estaban construidas alrededor de un patio al que abrían las puertas de las habitaciones. El porche que lo rodeaba proporcionaba el medio abrigado de comunicación entre las diferentes partes de la casa. El techo de tierra era sostenido por vigas cubiertas de tablas o palos entrelazados (Davis, 1857, pp. 164-165; Kendall, 1929, página 369). En las aldeas más pequeñas, las casas se situaban más cerca unas de otras, formando un recinto cerrado alrededor de una gran plaza interior. Las entradas a esta plaza estaban protegidas por fuertes

puertas de vigas de madera. Los corrales, las pilas de leños para el fuego y los campos cultivados estaban situados alrededor, mientras que los pastizales comunales estaban más lejos, fuera de este perímetro. Los aperos agrícolas se poseían de manera individual, pero se utilizaban de forma comunitaria.

Las casas tenían el tejado plano, las paredes gruesas, un solo piso, y estaban construidas con ladrillos de barro secado al sol, llamados adobes. Se construyeron tres tipos diferentes de casas: el «fuerte», el «jacal» y el «adobe», siendo el primero de ellos el más usual. Se hacía con troncos colocados unos sobre otros y ensamblados en las esquinas. Estas casas no eran fuertes; las paredes no permanecían derechas y el emplasto de barro no pegaba bien, aunque se añadieran finas tiras de madera en diagonal para retenerlo.

Por esta razón, muchos preferían el jacal. Las paredes no se torcían y el emplasto permanecía en su lugar durante más tiempo. Se construía colocando troncos afilados en posición vertical en una zanja de 15 a 30 centímetros de profundidad. El tronco de la esquina, llamado «orcón», era usualmente más grande y se enterraba más profundamente para prevenir que las paredes cedieran. Otra viga, llamada «gualdria», que tenía un pequeño canal excavado en su lado interior, recibía los afilados extremos de las vigas verticales. El último tipo construido por los primeros colonos es la casa familiar de adobe. Se mezclaba barro con paja y se vertía en moldes de madera, y cuando los ladrillos estaban lo suficientemente duros como para mantener su forma fuera del molde, se ponían a secar.

Estos tres tipos de casa se cubrían con techos planos. Los troncos sin corteza y usualmente redondos se colocaban horizontalmente de un extremo al otro de la última fila de troncos en las de tipo fuerte, de un extremo al otro de la gualdria en el jacal, y de un extremo al otro de la última fila de ladrillos de barro en las casas de tipo adobe. Estas vigas se espaciaban entre 45 y 91 centímetros entre sí para tapar el más pequeño palmo de pared, y se cubrían con «raja» (tiras de madera) o a veces con pequeños troncos de árboles o ramas. Sobre ello iba paja, jara o hierba, y encima una capa de tierra o preferiblemente de barro. Esta última capa se colocaba en forma de pendiente para hacer escurrir el agua de lluvia. Las vigas se cortaban uniformemente o se dejaban sobresalir unos 15 centímetros o más de la casa.

Fuera de la estructura principal de vivienda, se construía un subterráneo, que era una bodega para almacenamiento, aprovechando una colina apropiada o excavando un agujero en el suelo. Se techaba con madera y espesas capas de barro y tierra. En el ardiente verano proporcionaba un lugar fresco para almacenar carne y otros artículos perecederos, mientras que en invierno protegía las manzanas y otros frutos del frío clima de montaña.

Familia, hogar y matrimonio

Durante el período anterior e inmediatamente posterior al descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, España desarrolló muchas instituciones sociales que iban a aparecer en sus colonias. La autoridad del padre y la incontestada jurisdicción de los padres en el matrimonio de una hija estaban claramente establecidas en la legislación española. El consentimiento del padre para el matrimonio era necesario hasta que la joven alcanzase los veinticinco años. La ley de primogenitura, que pretendía mantener la posición de la nobleza, otorgaba todas las posesiones familiares al hijo mayor. Esta práctica se extendió al campesinado con el tiempo, por lo que los hijos menores se veían obligados a tomar parte en las aventuras militares o religiosas en el Nuevo Mundo para obtener posición social y tierras (Chapman, 1944, pp. 138, 144, 210, 212, 280-281, 415). Algunos de los primeros informes hechos por los estadounidenses indican la presencia de prácticas sociales similares en el Suroeste.

Los informes históricos no son claros acerca de la naturaleza de la familia. Sin embargo, existe una indicación proporcionada por un miembro de la Expedición Texas para anexar el territorio de Nuevo México, que describe una aldea en 1836. La vivienda familiar que detalla estaba compuesta por dos pequeñas habitaciones de suelo de tierra, ocupadas por 30 hombres, mujeres y niños. No había sillas, mesas o utensilios. Todos dormían en la misma habitación. Las camas consistían en pieles de oveja extendidas en el suelo y sus ropas servían como mantas. La familia estaba formada por «un abuelo y abuela con sus hijos y los hijos de sus hijos» (Kendall, 1929, pp. 370-372).

Existen indicios de la fuerte patria potestad ejercida en los primeros tiempos de la sociedad colonial en las extremas formas de respeto

para los padres y la importancia que éstos tenían. Los ancianos eran tratados con gran respeto y a los padres se les debía obediencia ciega. Un hijo, sin importar su edad o posición, nunca fumaba en presencia paterna sin su permiso, que nunca podía ser solicitado, sino concedido gratuitamente. Por la noche los niños se arrodillaban y rezaban, después besaban la mano de sus padres y recibían la bendición antes de irse a la cama (Twitchell, 1912, vol. 2, pp. 158, 170-171).

El rigor de la autoridad paterna se demuestra claramente en las prácticas de cortejo y matrimonio. La hija era siempre acompañada a todos sitios por una «dueña», mujer madura y usualmente pariente. El joven se encontraba con la muchacha fielmente guardada en un baile o en la iglesia, pero nunca sola. Sus intenciones de matrimonio tenía que discutirlas con su padre, quien escribía una carta formal de proposición al padre de la muchacha. Éste la consideraba por espacio de un mes, a cuyo fin mandaba una respuesta, en el mismo estilo formal, a menudo sin haberlo consultado con su hija. La joven dama podía no haber conocido al novio antes del día de la boda. Antes de la conclusión de los desposorios, el joven podía hacer evidente su aspiración presentándose ante la muchacha con los «dones», que era un presente de algún valor, como algún objeto de joyería. Esto le daba el derecho de acompañarla con su familia a la iglesia o a los lugares de recreo. Cuando se aproximaba el día de la boda, el novio compraba el equipo de novia. Los padres de ésta proporcionaban la dote y preparaban el festín de bodas (Davis, 1857, pp. 277-278; Bourke, 1896, pp. 104-105).

Clase, raza y etnia

Desde los primeros tiempos del gobierno español, aparecieron tres clases ampliamente estructuradas. En la cima estaban los hijosdalgo, que eran unos pocos nobles y oficiales españoles que habían adquirido grandes extensiones de tierra, con la promesa hecha a la Corona española de colonizarlas. Ocupaban los puestos políticos y militares, beneficiándose del poder y las ventajas resultantes. Sus hijos recibían una primera y rudimentaria educación de los sacerdotes locales y eran enviados a México o España para completar los estudios. Entre la elite del poder y el siguiente nivel social se encontraba la clase de los sacerdotes y frailes. El ciudadano-soldado era miembro del grupo intermedio

y su modo de vida estaba por encima del de los indios sólo por un grado. Poseía pequeñas parcelas de tierra irrigada y grandes extensiones de pastos comunes. No tenía educación y a menudo se casaba con indias. Los niveles más bajos de la sociedad en el Nuevo México colonial estaban ocupados por los sirvientes indios y por aquellos que vivían en pueblos bajo la jurisdicción y protección de un fraile o sacerdote que residía en el lugar. Se enseñaba a los indios los rudimentos de la fe católica y se intentaba cambiar las costumbres que disgustaban al sacerdocio. Por debajo de los indios pueblos estaban los genízaros, que eran los indios nómadas aculturizados liberados de su esclavitud o cautivos llevados juntos a comunidades cristianizadas. Este sistema de clases parece haberse mantenido con ligeras modificaciones hasta la llegada de los angloamericanos (Leonard, 1943, pp. 110-111).

Ha habido mucha discusión acerca de la existencia en la sociedad de frontera de una gran miscegenación de las llamadas razas. Es evidente que los primeros colonizadores de finales del siglo XVI eran españoles o descendientes de ellos; también es evidente que hubo indios que acompañaron la marcha hacia el norte como sirvientes y soldados. Había tlaxcaltecas, aztecas, tarascos y chichimecas procedentes del altiplano central de México. A lo largo del camino, recogieron varias gentes de grupos extinguidos, como los jumanos, sumos y otros. Se capturaron apaches y comanches, que fueron intercambiados, vendidos o conservados como sirvientes. La distancia desde la ciudad de México y España, y de las amadas y esposas a través de las áridas tierras hacia el sur, hacía la vida solitaria, por lo que fue fácil para los soldados y colonos españoles decidirse a encontrar compañía entre las mujeres disponibles. Según el capricho y tendencias de todo el mundo, una vez que se entra en contacto existe mezcla de genes.

La discusión que ha predominado durante el siglo pasado entre los descendientes de la sociedad colonial en el Suroeste acerca de los «españoles puros» es consecuencia de los intentos por distinguirse de la gente menos respetada y más prejuzgada por los angloamericanos, los mexicanos y los indios. El hecho es que existen pocas «razas puras» en el mundo. Si se estudia la historia de las conquistas y la variedad de gente que pasó por España, se debe concluir que no hay españoles puros ni siquiera allí. Lo mismo se puede decir acerca de otras llamadas razas puras europeas. Para el antropólogo la palabra «raza» se refiere a una especie que se distingue de las otras por no poder producir des-

cendencia fértil con un miembro de una especie diferente. En toda la historia nunca se ha registrado un solo caso en el que un miembro de la especie humana no haya podido producir descendencia viable después de cohabitar con un miembro de otra de las llamadas «razas humanas».

La descendencia resultante de la unión de un padre español y uno indio se afiliaba en la sociedad en la que vivía. Si la unión era de una sirviente india con un padre español que vivía en un pueblo español, el hijo se afiliaba en la sociedad hispana. Si la unión tenía lugar en un asentamiento pueblo, el niño se convertía en un indio pueblo. Era más un asunto de designación política y social que biológico. Algunos grandes pueblos hispanos segregaban a las personas de sangre mezclada, llamados «castas», y a veces se incluyó a los genízaros en esta categoría.

Sumario

Sobre el tejido cultural confeccionado siglos cazadores y recolectores en la era de la megafauna del Gran Suroeste, se bordó el esbozo de las sociedades agrícolas que se desarrollaron en los últimos diez siglos. Y sobre este trabajo construido lentamente, se impusieron una nueva sociedad y cultura, pero no sin ser afectadas. Las interacciones entre los indios y los españoles duraron más de tres siglos, comenzando en 1528, cuando Cabeza de Vaca atravesó la parte baja de la región. Después de esto, su historia alternó períodos de conflicto y paz, de misiones y explotación, de luchas con los apaches y de aprender a vivir en el duro entorno de la frontera norte.

Las instituciones españolas coloniales se fueron modificando en su interacción con las instituciones y prácticas de la población nativa, pero retuvieron mucho de su naturaleza hispánica. Este cambio se hizo necesario debido a la gran distancia y difíciles rutas a los puertos comerciales del sur. También debido a las condiciones de frontera remota bajo las que la gente trabajaba, muchas de las necesidades básicas se cubrían mediante los indios, lo que incluía ropa y vestidos de todas clases, armas y herramientas, y los artículos alimenticios más fundamentales. Sin duda, también se sintieron algunos efectos en las instituciones españolas por los matrimonios con mujeres indias. Algunas nociones so-

bre la naturaleza de las interacciones entre españoles e indios han sido proporcionadas por la revisión de casos de brujería y otras hostilidades entre los grupos. Cuando llegaron los exploradores, montañeros, comerciantes, buhoneros, misioneros y vagabundos estadounidenses, ya habían tenido lugar muchos cambios básicos en el Suroeste, debido a esta interacción.

Capítulo VI

EL GRAN SUROESTE EN EL SIGLO XIX

En el capítulo precedente hemos descrito el comienzo de la historia del Gran Suroeste con la llegada de los españoles, procedentes de la ciudad de México, desde la última parte del siglo XVI hasta la primera del siglo XIX. Durante estos trescientos años, la cultura y el sistema social hispánicos se impusieron sobre las gentes indígenas de la región. Al final del período se había forjado un plan de acomodación, así que algunos indios eran aliados de los españoles en la lucha contra enemigos comunes, como los apaches nómadas y otros grupos. Con la vuelta de siglo comenzó una nueva era, caracterizada por el incremento de interacciones con los angloamericanos procedentes del este. En un principio, las relaciones consistieron en poner trampas, cazar y comerciar, pero el empuje hacia el Pacífico era tan obsesivo que no paraban de dirigirse hacia el mar como si de conejos de Noruega se tratara. Otro acontecimiento importante presentado en este capítulo es la independencia de México. Y el período estadounidense comenzó en la parte norte del Gran Suroeste con una guerra.

Fronteras políticas

La frontera entre México y los Estados Unidos se estableció por el Tratado Transcontinental (también conocido como Tratado Adams-Onis), acordado por los Estados Unidos y España en 1819. Había sido ratificado sólo dos días antes de que Iturbide declarara la independencia de México en 1821, pero no tuvo efecto hasta 1832. La frontera seguía el río Sabine en Texas, por el norte del golfo de México hasta

el río Red, al oeste de este río, por el norte de la actual frontera entre Oklahoma y la franja de Texas hasta el río Arkansas, al oeste hasta la cabecera del Río Grande, por el norte hasta el paralelo 42, y por el oeste hasta el oceano Pacífico. Esta frontera política incorporaba a México lo que después fueron estados de los Estados Unidos: Texas, Nuevo México, Arizona, California, una franja estrecha de Oklahoma, las esquinas de Kansas y Wyoming, la mitad de Colorado, Utah y Nevada, que era la región dentro del noreste de México conocida como los territorios de Alta California y Nuevo México, con Arizona combinada con Sonora y Sinaloa, y Texas y Coahuila formando un solo territorio. Para dar una idea del tamaño relativo de la lejana frontera norte de México, se estima que la tierra adquirida por los Estados Unidos en la guerra de 1846 representaba cerca de la mitad de la nación mexicana. Del lado estadounidense, los estados limítrofes eran Luisiana, Arkansas, Missouri, los territorios de Oklahoma y Kansas, y una zona al oeste de Oregón y Washington bajo la influencia política de Rusia, que había establecido Fort Ross al norte de la bahía de San Francisco en 1812.

Los Estados Unidos a comienzos del siglo XIX

La situación política de estas dos naciones contiguas había experimentado algunos cambios importantes a comienzos del siglo XIX, antes de la independencia mexicana. Los Estados Unidos eran una nación en rápida expansión e industrialización, en proceso de elaborar la política para adquirir toda la tierra al oeste del Misisipí hasta el océano Pacífico. Habían comprado Luisiana a Francia en 1803, que a su vez la había adquirido de España en 1800. Los Estados Unidos reclamaban parte de Texas en la compra de Luisiana, aunque renunciaron a ello en 1819. También habían ganado una importante guerra contra Inglaterra en 1812.

Los estadounidenses se dirigían sin descanso hacia el oeste, en busca de nuevas tierras y oportunidades. Los sureños ocupaban el poder en el gobierno de la nación y prevalecía el debate entre abolicionistas y proesclavistas, con algunas personas que empezaban a mirar hacia Texas como un posible estado esclavista. De hecho, Austin estaba en la ciudad de México, negociando un permiso para establecer colonos americanos en Texas, en la víspera de la independencia mexicana. El

mismo año se abrió el comercio por el camino de Santa Fe, convirtiéndose en uno de los acontecimientos de más alcance en la historia del Suroeste.

Como parte de esta fase de preguerra, merece la pena mencionar brevemente otros sucesos que desempeñarían un papel en el drama desplegado. Además de la política de destino manifiesto que daba ímpetu a los americanos en su empuje hacia el oeste, estaba el Indian Removal Act (Ley de Traslado de Indios) de 1830, que abrió el camino para trasladar a todos los indios que se encontraban al paso del avance estadounidense por el territorio indio próximo a México. Otros acontecimientos fueron el establecimiento de una Agencia India en el Departamento de Ejército en 1832, y la independencia de Texas de México en 1836.

Condiciones bajo la independencia mexicana

Más allá del océano, España se había quedado paralizada por la invasión napoleónica de 1808 y, distraída por las rebeliones que surgieron en toda América Latina, no pudo ya administrar de forma efectiva sus vastas colonias. El grito de independencia había empezado en México en 1810, y las batallas contra los rebeldes durante la década siguiente debilitaron las bases económicas de la frontera. Con España tan ocupada en el exterior, se interrumpieron el comercio, los suministros y los salarios, y se hizo imposible sostener al ejército. Los tratados con los indios, que dependían fuertemente de los regalos y hospitalidad de los jefes militares fronterizos, no pudieron mantenerse más. Por ejemplo, la paz con los navajos terminó en 1818, combatiendo contra ellos en 1821.

En 1819 y 1921, Texas fue invadida dos veces por ejércitos de liberación independientes, que incluían mercenarios estadounidenses. La población de la frontera tejana disminuyó en cerca de un tercio de la de 1809, y el pueblo de Nacogdoches casi desapareció. Finalmente en 1821, Iturbide, un antiguo oficial legitimista, declaró la independencia de México de España, empezando a centralizar el poder en la ciudad de México y proclamándose emperador al año siguiente. Abdicó en 1823 para ser ejecutado en 1824, después de lo cual la escena política fue muy inestable durante muchos años. Un historiador estima que la pre-

sidencia cambió de manos 36 veces entre 1833 y 1855, habiendo mantenido cada presidente el cargo un término medio de siete meses y medio. (Este capítulo sintetiza a Weber, 1982; Brack, 1975; Nasatir, 1976; Berninger, 1974 y Vásquez de Knauth, 1972.)

El gobierno inestable no constituía el único problema de México. Otras características de la nueva nación, a saber, el incontrolable cambio de la distante frontera y la amenaza de las ambiciones americanas, contribuyeron a crear sentimientos de fracaso en los años de preguerra. La inestabilidad del gobierno se debía a los políticos inexpertos que constantemente maniobraban en su propio beneficio, y a los cargos militares corruptos, más interesados en llenar sus bolsillos que en sostener al ejército, y más dispuestos a vivir en la ciudad de México que en las difíciles condiciones de la peligrosa frontera. El gobierno también padecía de insuficientes reservas monetarias y de anticuadas instituciones heredadas de España. Hubo muchas leyes conflictivas, resultado de los nuevos códigos mexicanos, conviviendo con el código liberal español de 1812, que todavía se mantenía vigente en algunas situaciones. También era un problema el débil sistema de justicia, que se caracterizaba por la escasez de abogados y jueces conocedores de la ley, y por la gran distancia de las cortes de apelación.

El constante desorden político de la ciudad de México impedía al gobierno central ocuparse de los problemas fronterizos. Aunque ahora no había más representación que bajo el régimen español, la autonomía política presentaba aún un obstáculo importante para la unificación de un espíritu nacional. Durante estos años, se estuvo debatiendo cuánta autonomía de gobierno se debería permitir a los estados y territorios fronterizos. El código de 1812 había representado más autonomía que la recibida de la una vez autocrática Corona de mano dura, y aunque el gobierno mexicano creía en la federación en sus comienzos, según pasaba el tiempo pretendió restringir la independencia de las gentes de la frontera, centralizando todas las actividades, incluyendo los nombramientos militares provinciales y los puestos políticos.

Debido a la baja producción económica, a los bajos ingresos, a las luchas políticas intestinas y a la corrupción, el gobierno central no era capaz de aprovisionar o sostener a los grupos militares, políticos o religiosos de la frontera. Sin entrenamiento, pagado pobre o tardíamente, el desmoralizado ejército no podía mantener la paz con los indios, y los asentamientos fronterizos desde entonces combatieron en retirada con

los una vez pacificados grupos aborígenes. Después de la independencia, las órdenes misioneras se marcharon a España, en parte debido a las actitudes antihispánicas existentes, pero también como consecuencia de la falta de apoyo de España y el Vaticano. Esto y la falta de habilidad del gobierno mexicano para sostener una Iglesia secularizada, llevó al fracaso del sistema de misiones y a la rápida desaparición de la religión fronteriza.

La dispersa población de frontera se caracterizaba por su sentido de ferviente regionalismo y aislamiento. La gente era mayoritariamente autosuficiente e independiente, acostumbrada a vivir en condiciones casi primitivas, sin beneficiarse de los modernos servicios urbanos de la época, como los sistemas educativo y médico, y las facilidades legales. Muchos eran analfabetos, irreverentes, si no arreligiosos, y vivían en una de las regiones más pobres de todo México, sin fe en su gobierno central, del que no recibían ningún apoyo. A esto se añadía la influencia y cercanía del gobierno y sociedad de los Estados Unidos. El comercio que se abrió en 1821 contrastaba drásticamente con la cerrada frontera que había prevalecido hasta entonces. Se podía disponer inmediatamente de bienes mejores y más baratos, antes que tener que esperar muchos meses, lo que empezó a cambiar la sociedad de la frontera. Junto con este nuevo materialismo, llegaron al principio comerciantes y tramperos, luego exploradores, puestos de comercio, abogados y colonos. Aunque México se estaba liberalizando después de sacudirse del yugo español, era medieval comparado con las nuevas ideas que empezaron a infiltrarse procedentes del este.

Variaciones subculturales

Un eminente historiador del período ha descrito las variaciones subculturales que prevalecieron y sus factores subyacentes:

> Las modas de la época histórica en la que los colonos españoles llegaron a un área, las costumbres de la región o regiones de las que éstos y sus familias procedían y sus respuestas al medio ambiente local y las costumbres de las gentes indígenas que se convirtieron en sus vecinos, todo se combinó para crear variaciones de la cultura hispánica [... Algunos] hombres de la frontera vivían en casas de adobe,

> otros en casas de troncos; los tejados de tejas rojas se hicieron populares en California, pero eran desconocidos en Nuevo México; los abrigados rincones de la chimenea eran el hogar de la vida familiar en los inviernos de Nuevo México, pero raramente se encontraban en California chimeneas de alguna forma o tipo. Variaciones regionales [...] abarcan todo, desde tenues diferencias en las instituciones, como el poder relativo de las legislaturas provinciales, hasta costumbres populares evidentes, como el hecho de que las mujeres de Texas y Nuevo México asombraran a los forasteros por fumar en público pequeños cigarros liados a mano, mientras que las mujeres californianas aparentemente no habían adoptado ese hábito (Weber, 1982, xxi).

En otro ejemplo, el mismo autor muestra cómo las distintas zonas ecológicas influyen en las diferencias subculturales, al hablar de dos áreas drenadas por el mismo río, un área montañosa del nordeste y una llanura más alejada hacia el sur del Río Grande de Nuevo México:

> En las aldeas de montaña de Río Arriba, al norte de Santa Fe, la combinación del aislamiento, las marginales y dispersas tierras de cultivo y la necesidad de compartir el agua en un árido medio ambiente intensificó la tradición ibérica de tierras comunales de pasto, bosques y agua. Además, muchos pobladores de Río Arriba poseían de forma privada pequeñas parcelas de tierra. A un día de marcha hacia el sur, las tradiciones comunales se desintegraban en un medio ambiente distinto. Más abajo de Santa Fe, las amplias llanuras aluviales del Río Grande y las altas mesetas adyacentes ofrecían más tierras cultivables y dehesas, y el fácil acceso de esta región al mundo exterior disminuía la necesidad de autosuficiencia y cooperación. Río Abajo se convirtió en el baluarte de las grandes haciendas mantenidas individualmente, en contraste con las aldeas comunales del norte de Nuevo México (Weber, 1982, pp. 280 y 281).

Migración dentro del Gran Suroeste

Históricamente, los misioneros, exploradores y colonos que se trasladaban hacia el norte desde México central establecieron corredores de migración. El más antiguo era la ruta central que pasaba a través de Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, Zacatecas y subía hacia Durango y Chihuahua, para alcanzar Nuevo México en 1596. A principios

del siglo XVII, un ramal de esta ruta había partido hacia el este, siguiendo la llanura costera a través de Tamaulipas, Nuevo León, hasta Coahuila y Texas. La ruta oeste de las llanuras costeras fue seguida por los primeros exploradores dentro de Nuevo México, pero más tarde tomaron la ruta central. La ruta del oeste llegó hasta Sonora a principios de 1600, alcanzando el sur de Arizona en 1716 y continuando su ramal oeste hacia el norte hasta alta California en 1769.

Las corrientes migratorias procedentes de los Estados Unidos llegaron más tarde, después de 1821 a Nuevo México y al lejano oeste, aunque desde comienzos de 1800 hubo extranjeros estadounidenses procendentes ilegalmente de Luisiana que viajaron a Texas. Los primeros emigrantes americanos a Texas procedían de Luisiana y del sureste, mientras que a Nuevo México llegaron de Missouri, Arkansas y lo que hoy conocemos como el Midwest. California se diferenció hasta 1848 en que no recibió muchos emigrantes foráneos. Desde esta fecha, llegaron emigrantes procedentes de Nuevo México y Texas, pero también por vía marítima, procedentes de los estados de Nueva Inglaterra.

En el momento de la independencia en 1821, México tenía una población total de alrededor de 6.200.000 personas, comparada con los 9.600.000 de los Estados Unidos. La frontera del lejano norte estaba habitada por cerca de 45.000 personas no indias, de las cuales 2.500 vivían en Texas, 38.000 en Nuevo México, 1.000 en Arizona y 3.200 en California. Esta gente vivía dentro y alrededor de 20 o más comunidades, puestos militares fronterizos y misiones a lo largo de la frontera, que cubría más de 3.210 kilómetros, con escasa comunicación entre las subregiones (Weber, 1982, pp. 158-178).

Después de 1821, la política mexicana más liberal, y su interpretación todavía más liberal en la frontera, llevó a la absorción económica y finalmente a la asimilación política de esta región por los Estados Unidos. España había permitido la inmigración de estadounidenses a Luisiana, mientras formaba parte de Nueva España, desde 1762 hasta 1800, cuando se devolvió a Francia. Cuando los Estados Unidos adquirieron Luisiana en 1803, Texas se convirtió en el tope de la tan temida y extendida frontera estadounidense. La política oficial española, a veces ambivalente, era excluir a los angloamericanos de Texas, pero los oficiales locales ignoraban estas directrices del México central y aquéllos continuaron llegando en pequeño número.

Desde 1821 México deseaba poblar el lejano norte como protección contra los indios y extranjeros, comenzándose un vigoroso debate sobre inmigración a lo largo de toda la década. En 1823 había 3.000 angloamericanos viviendo ilegalmente en Texas y con las exiguas fuerzas de 200 tropas, el ejército mexicano era incapaz de hacer cumplir las leyes de inmigración o prevenir nuevas migraciones. Se firmaron contratos de «impresario» (agente de inmigración) para el asentamiento de más de 8.000 familias en Texas entre 1825 y 1832. Sin embargo, sólo siete de los 24 «impresarios» eran mexicanos (Weber, 1982, páginas 162 y 163).

La constitución mexicana de 1823 dividió la frontera norte en tres estados extraordinariamente grandes: un estado occidental que incluía Sonora, Sinaloa y ambas Californias; un estado central con Nuevo México, Chihuahua y Durango; y un estado oriental con Texas, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas. En los años posteriores, el Congreso permitió a las áreas fronterizas inferiores convertirse en estados: Sonora, Sinaloa, Tamaulipas, Nuevo León, Chihuahua y Durango, dejando a California y Nuevo México como territorios, y a Texas y Coahuila como un único estado. Arizona no existía a no ser como parte de Sonora, hasta después de la Gadsden Purchase (Compra Gadsden) de 1854, en que formó parte del territorio de Nuevo México, pero bajo soberanía estadounidense.

La tierra era barata, los oficiales fronterizos cooperaban o miraban hacia otro lado y en 1819 hubo una depresión económica en los Estados Unidos; todos esto actuó como factores de tira y afloja hasta tal punto que para 1830 había en Texas más de 7.000 estadounidenses y esclavos, y sólo alrededor de 3.000 mexicanos. Se hicieron intentos para parar esta invasión invisible, pero la marea era más fuerte de lo que el débil México podía aguantar y los mexicanos de Texas claramente declararon que su crecimiento económico y seguridad contra los indios estaban ligados a los angloamericanos. Los diques parecieron haberse roto después de esto, así que en 1834 la población estadounidense de Texas alcanzó más de 20.700 personas, casi el triple en sólo cuatro años. En 1835 cada mes entraban 1.000 estadounidenses y cuando Texas se hizo independiente en 1836, la población angloamericana y sus esclavos se estimó en 35.000 personas, comparado con los 3.500 mexicanos. La tasa media de crecimiento desde 1821 hasta 1836 fue del 100 por cien anual (Weber, 1982, p. 177).

La característica fundamental de la parte de Texas de la frontera norte fue establecida por la naturaleza de la corriente migratoria estadounidense a la región. Muchos de estos primeros inmigrantes eran deudores y personas que trataban de escapar de problemas en los Estados Unidos, pero también hubo duros cultivadores de algodón, comerciantes y esclavos negros. Durante este periodo de rápida expansión de la población estadounidense en Texas, Nuevo México y California sólo experimentaron un pequeño crecimiento, aunque el cuadro cambió rápidamente a partir de 1840, pasando simplemente por encima de los comerciantes y tramperos que se habían detenido en Taos y Santa Fe. En 1839 sólo había 39 extranjeros en Nuevo México, de los cuales 33 estaban en Taos en 1840. Similares imágenes para California hablan de 120 extranjeros en 1930, 240 en 1835 y 380 en 1840 (Weber, 1982, pp. 179-180).

Los factores que impidieron la expansión hacia el oeste de la colonización estadounidense más allá de Texas incluyen la ignorancia de la geografía, el convencimiento de que la tierra no era cultivable, el miedo a la hostilidad de los indios, la creencia de que todas las tierras aprovechables estaban ya ocupadas por los indios pueblos y las gentes de Nuevo México, y una ley más cautelosamente estructurada, que se basaba en la experiencia tejana. También, al contrario que los tejanos, los nativos de las dos regiones del oeste al principio desalentaron el asentamiento de estadounidenses. En la víspera de la guerra, los gobernadores de California y Nuevo México abrieron las tierras al desarrollo, regalando grandes lotes a sus ciudadanos para que actuaran como zonas de choque contra los extranjeros e indios; irónicamente, la mayoría de las entregas de tierra se hicieron a ciudadanos de extracción foránea. Estos pocos inmigrantes, añadidos al alto crecimiento natural, elevó la población de Nuevo México a 65.000 personas (mexicanos, extranjeros e indios) en 1846, una modesta tasa de crecimiento comparada con Texas e incluso California, que había empezado a arrastrar población de Nuevo México en la década de 1840 (Weber, 1982, p. 195).

Similares fuerzas demográficas y políticas parecieron darse en California y Texas, por lo que fueron inevitables los mismos resultados finales. En 1844, 50 inmigrantes estadounidenses llegaron a California, 20 en 1845 y 500 en 1846. Al igual que en Texas, y al contrario que en Nuevo México, los «californios» conspiraron con los estadounidenses para saltarse la ley mexicana y favorecer su asentamiento, aunque,

como en Texas, los inmigrantes tendían a permanecer juntos social y políticamente. En 1845 la población de California había crecido de 3.320 personas en 1821 a 7.300, lo que representaba una tasa anual de crecimiento del cinco por ciento, comparado con el 2,1 por ciento de Nuevo México y el 1,1 por ciento de México en su totalidad. Sólo un pequeño porcentaje (alrededor del 9 por ciento) de la población de California era estadounidense, pero demostró ser muy influyente (Weber, 1982, pp. 202 y 206).

Problemas de los indios

Antes de 1821, las diferencias subculturales en la frontera mexicana eran pequeñas, principalmente hispano-mexicanas e indias, aunque existían vastas distinciones entre ellas. La entrada de los estadounidenses, provenientes de distintas partes del país en tiempos diferentes, añadió un nuevo factor subcultural. Al final de la década de 1700 y al principio de la de 1800, España había conseguido pacificar a los indios de su frontera del lejano norte, a través de una combinación de fuertes fuerzas militares y regalos y hospitalidad. Pero debido a la dispersión de suministros y fuerzas requerida por los levantamientos rebeldes a partir de 1810, los indios se fueron convirtiendo cada vez más en un problema. Además, los estadounidenses del nordeste de Norteamérica central forzaron a los indios de las praderas del norte a retroceder en sus tierras, y éstos a su vez presionaron a otros indios en un efecto de dominó hacia el oeste y suroeste. Un tercer factor fue el aprovisionamiento de pistolas y municiones de los grupos de incursores más cercanos a los españoles y mexicanos. En 1845, los indios representaban más problema para los mexicanos de la frontera norte que la potencial amenaza de estadounidenses y rusos.

La zona de la frontera norte parecía estar dividida en territorios de incursiones del este, centro, oeste y norte, cada uno exclusivo de ciertas tribus. Los comanches y kiowas vagaban por un territorio que iba desde Oklahoma actual y las praderas del sur hasta Texas y los estados del norte de México, y por el oeste hasta el pie de las Montañas Rocosas en Nuevo México, haciéndose más escasos según se aproximaban al borde de la Sierra Madre occidental en Chihuahua. Los incursores de la región central vivían en las montañas Mogollón de la cabecera del río

Gila, en el oeste de Nuevo México y este de Arizona. Desde aquí, las bandas de apaches se adentraban al sur a lo largo de un corredor que llevaba al nordeste de Chihuahua y Durango, y que llegaba al mismo tiempo a 241 kilómetros de la ciudad de México. En un territorio más hacia el oeste, otras bandas apaches cabalgaban hacia el sur desde la cabecera del río Gila en Arizona hasta el noroeste de Chihuahua y Sonora. El cuarto nicho ecológico de incursiones estaba en la región de las cuatro esquinas, donde se juntaban Nuevo México, Arizona, Colorado y Utah. Desde esta área, los navajos y utes hacían correrías a las comunidades hispánicas del norte de Nuevo México y Colorado.

Estas incursiones no se limitaban a las comunidades españolas y mexicanas o a las estadounidenses desde la independencia de Texas, sino que también se dirigían contra los indios sedentarios y semisedentarios de la región. Los navajos y los utes, de vez en cuando, saqueaban a los indios pueblos de Nuevo México y Arizona. Los apaches atacaban a los pimas y pápagos de Arizona surcentral y a los opata, tarahumara, guarijio, pima bajo y otros grupos indios de la Sierra Madre oriental en Chihuahua, Sonora y Durango. Estas correrías y guerras restringieron la expansión sobre la frontera norte y forzaron a abandonar muchas granjas y ranchos hacia la década de 1830.

Economía de frontera

Antes de 1821, las fronteras de México y Estados Unidos poseían economías independientes, al estar cerradas, aunque este hecho no impidió algún comercio ilegal. Incluso antes de la independencia mexicana, España había controlado el comercio mediante la concesión de monopolios, la fijación de precios y la prohibición del intercambio con Estados Unidos. La economía de Nuevo México y Texas, por ejemplo, dependía de los mercados de Chihuahua, Durango y la ciudad de México. Para Nuevo México, el comercio representaba un viaje de cuarenta días a Chihuahua, el centro comercial más cercano, con los gastos de transporte añadidos al valor de los bienes comprados.

El panorama cambió con la apertura del comercio con los estadounidenses a través del camino de Santa Fe en 1821. Cuando se prohibieron los viajes y el comercio, fueron fomentados por las autoridades locales, con o sin la aprobación del remoto gobierno de la ciudad de

México. Los nuevos mexicanos y tejanos estaban ansiosos de nuevos artículos y los norteamericanos entusiasmados en recibir lo que la frontera tenía que ofrecer a cambio, especialmente debido a la depresión que había comenzado en 1819. Los comerciantes de Missouri, Luisiana y otras plazas del lado estadounidense de la frontera estaban padeciendo por la posibilidad de bancarrota, la escasez de dinero y los exce dentes de mercancía. La que enviaban a México incluía ropa de lana y algodón, prendas de vestir, herramientas, clavos, alfileres, plumas, utensilios de cocina, artículos para la casa como papel para paredes, espejos, cristales de ventanas y muebles. Las herramientas eran de manufactura local y muy pobres, lo que a su vez se reflejaba en el acabado conseguido por los tejedores, sastres, zapateros, carpinteros y herreros locales.

En California se preferían los artículos de piel estadounidenses a los propios, aun cuando se mandaban los cueros al este para ser curtidos y el producto acabado regresaba a la costa oeste para su venta. Los hombres mexicanos de la frontera carecían de la tecnología, trabajo, capital y mercados necesarios para sostener una industria de manufactura de cualquier clase, sobre todo si tenía que competir con la estadounidense. Los artículos que se compraban a través del camino de Santa Fe no se encontraban en los mercados mexicanos del sur, y de haberlos, los estadounidenses podían vendérselos a los comerciantes de Chihuahua un 60 por ciento más baratos. El nuevo mercado mexicano se saturó en unos pocos años y en la década de 1830, la mayoría de los bienes que entraban por Santa Fe continuaban hasta Chihuahua, que era una ciudad mayor con fundición y casa de moneda.

Del lado mexicano, llegó la prosperidad para aquellos comerciantes que se asociaron con sus contrapartes estadounidenses, representándolos a veces o allanándoles el camino con los políticos locales. En la década de 1820, los bienes enviados a los Estados Unidos desde México incluían plata, mulas, caballos, ovejas, whiskey (llamado el relámpago taoseño) y pieles (especialmente de castor y búfalo). En algunos años se llegaron a mandar hasta 200.000 dólares en plata a los Estados Unidos. Josiah Gregg, autor en 1844 de *Commerce of the Prairies*, informa de las importaciones medias hechas a través del camino de Santa Fe, que iban de 145.000 a 150.000 dólares al año entre 1828 y 1844. Esto hizo, en el lado estadounidense de la frontera, que el peso de plata mexicano se convirtiera en el principal medio de cambio en Missouri, ayudando a estabilizar el sistema monetario de la región.

En pocos años se cazaron todos los castores de Nuevo México y los tramperos se extendieron en abanico por el oeste de Colorado y el este de Utah en 1824, por el río Gila en Arizona en 1826, y siguieron avanzando hacia el oeste. A mediados de la década de 1830, el castor se había vuelto escaso en todas partes y la introducción de los sombreros de seda hizo descender el mercado, siendo reemplazado por las pieles de búfalo durante un tiempo. En este proceso, el oeste fue explorado por los tramperos, trazándose o redescubriéndose nuevos caminos (antes utilizados por los españoles o indios). Especialmente importante fue la apertura del mercado californiano por el Old Spanish Trail (Antiguo Camino Español), que iba de Santa Fe a Los Ángeles, en 1829. El viaje de dos meses llevó a California sarapes, mantas y colchas, a cambio de caballos y mulas, que eran comercializados en Missouri. Anteriormente, los comerciantes de Nueva Inglaterra se habían aventurado hacia California por mar, en busca de pieles de nutria marina. Cuando éstas también escasearon, en 1830, el principal artículo de intercambio fueron los cueros y el sebo, aunque también el brandy y los vinos. De Texas se exportaba a Luisiana algodón, caballos y ganado. Nuevo México había sido la principal fuente de ovejas durante muchos años, incluyendo para Chihuahua, pero las incursiones indias, que aumentaron durante la etapa mexicana, menguaron los rebaños considerablemente.

Los estadounidenses no sólo ofrecían sus bienes mediante la actividad comercial desarrollada en las varias rutas comerciales, sino también en los puestos de intercambio que fueron apareciendo. A comienzos de la década de 1830, se estableció un línea de ellos justamente en el límite del territorio mexicano. El más famoso fue Bent's Fort, construido sobre el río Arkansas en 1832. Siguieron otros: Saint Vrain, Vasques, Jackson y Lupton sobre el río South Platte, la mayoría de ellos para vender ilegalmente armas a los indios, que las utilizaban para atacar los asentamientos mexicanos. El estadounidense de ascendencia francesa Robidoux, que se hizo ciudadano mexicano para poder establecer puestos de intercambio en la parte mexicana, al final de la década de 1830, sobre el río Garrison en Colorado y el Unitah en Utah, fue el responsable de mucha de la violencia contra los mexicanos en la frontera, ya que intercambiaba con los utes pistolas y municiones por pieles.

Weber, partiendo del punto de vista histórico, quizás resume mejor los efectos de la economía de frontera en la historia política de la región:

> La negligencia que los hombres de la frontera percibían de México contrastaba con el cálido interés que los extranjeros, especialmente estadounidenses, demostraban hacia la región. Algunos adquirían tierras, construían ranchos o se dedicaban a la agricultura, se casaban y acababan participando en todos los aspectos de la vida de frontera. De mayor significación fue el hecho de que comerciantes estadounidenses y mexicanos comenzaran a realizar sus actividades hacia los Estados Unidos, volviendo la espalda a México. La frontera estadounidense se había volcado literalmente sobre la mexicana y había forjado nuevos lazos económicos, demográficos y culturales con los Estados Unidos. La incorporación política estadounidense de esta región entre 1845 y 1854 representa la culminación de un proceso, tanto como la inauguración de una nueva era (Weber, 1982, p. 276).

Clase, raza y sexo

La distinción de clases sociales en la frontera norte era mínima en la etapa preindependentista, principalmente debido a la carencia de diferencias en cuanto a riqueza y educación, a la baja densidad de habitantes, y a la pequeña y relativamente pobre aristocracia existente. Las oportunidades comerciales que se presentaron en Nuevo México desde 1821 agrandaron y enriquecieron a la clase alta, hicieron de la riqueza la base distintiva de clase y crearon una amplia brecha entre las existentes, convirtiendo a la clase trabajadora en una clase baja. La secularización de las tierras pertenecientes a las misiones de California en la década de 1830 también creó una aristocracia de terratenientes, convirtiendo a los indios de las vecindades en trabajadores. Los inmensos ranchos proporcionaban los cueros y sebo sobre los que se fundaba la riqueza en California en este periodo, mientras que en Texas eran el ganado y el algodón. Los indios eran comprados o capturados para trabajar como sirvientes en Nuevo México y California, y en Texas se introdujeron negros esclavos. Los prejuicios raciales existentes no eran como los de Estados Unidos, al estar atemperados por el igualitarismo fronterizo. Más adelante, los mexicanos empezaron a preocuparse del color, quizás como consecuencia de su contacto con estadounidenses que también lo estaban, como se refleja en los documentos y guías dejados por los primeros viajeros estadounidenses a la zona (Weber, 1982, páginas 207-221).

Sin embargo, si se compara con otras zonas de México, raza, clase y sexo constituyen una barrera menor para el ascenso social. Al contrario que su contraparte estadounidense, la mujer mexicana podía retener su nombre de soltera después del matrimonio, y podía utilizar y disponer de sus propiedades prenupciales a su antojo. Estas prácticas se convirtieron en el fundamento de las leyes de propiedad comunal de los estados del suroeste hoy en día (Lecompte, 1981, pp. 17-53). Pero en todos los demás asuntos, las mujeres eran las servidoras de los hombres: no podían tener un oficio o votar; se imponían severas penas por adulterio sobre ellas, pero no sobre los hombres; eran las que se ocupaban de la casa y las tareas domésticas, y comían aparte. A modo de paréntesis, se debe señalar que la mayoría de las estadounidenses no estaban en mejores condiciones, pero como en el caso de los prejuicios raciales y de clase, el valor económico de la mujer era demasiado elevado y el igualitarismo de frontera mitigaba los casos peores. No existía gran disparidad numérica entre ambos sexos, aunque los hombres eran ligeramente más, a excepción de casos especiales como los puestos militares. En contra de la opinión popular, la población fronteriza era de edad madura, con no más de un 44 por ciento de quince años o menores (Weber, 1982, p. 217).

Cambios materiales

Los cambios más obvios en la cultura fronteriza fueron de índole material. La vestimenta de hombres y mujeres antes de 1821 era de estilo hispánico, modificado por la imposibilidad de conseguir materiales españoles, y con mucha influencia de los modos de vestir indios y los materiales locales. Existían, por supuesto, diferencias de clase en el vestido, usando habitualmente los hombres de clase alta ropa corta, con chaqueta ribeteada de escarlata, faja de seda a la cintura, botas (especie de polainas) de adorno recamadas en piel de ciervo, que se sujetaban con ligas de colores, zapatos bordados, pelo largo trenzado y sujeto atrás con cintas, y pañuelo de seda negra alrededor de la cabeza, cubierto por un sombrero oval de ala ancha (Robinson, 1970, p. 32).

En la década de 1830, los calzones cortos fueron reemplazados por pantalones bordados en toda su longitud. Por supuesto, éste era el traje de la gente más rica, ya que las clases inferiores se vestían con pieles

y tejidos menos decorados. La vestimenta cotidiana de las mujeres consistía en una blusa corta y un rebozo, de la cual una estadounidense decía que era similar a la «ropa interior». Las clases superiores más altas y ricas empezaron a adoptar estilos más cosmopolitas según fue pasando el tiempo.

Las condiciones de vida

La vivienda reflejaba una pobre tecnología y consistía mayoritariamente en edificios de un piso y una sola habitación hechos de adobe, pero también de piedra y troncos, dependiendo de los materiales locales, todos ellos techados con barro y paja. Los interiores eran oscuros, sin ventanas y escasamente amueblados, utilizando las mantas enrolladas y los colchones como asientos durante el día y la alfombra como mantel. Tenían pocos utensilios y, quizás, un pequeño baúl para guardar la ropa. Las casas de los ricos empezaron a cambiar según se fueron añadiendo más muebles, espejos, relojes, pianos, órganos, vajillas de plata, frascas para vino hechas en Pittsburgh, alfombras de Bruselas, cristales para las ventanas, puertas de madera, suelos de tarima, tejados de tablas, chimeneas de ladrillo y otro piso más. Todos estos artículos no fueron importados, ya que muchos cambios fueron el resultado de la mejora de las herramientas y las sillas estilo Duncan Phyfe se hicieron en Nuevo México desde 1830. Pero aunque todos estos cambios se dieron para las clases altas, la clase trabajadora continuó viviendo fundamentalmente como hasta entonces (Weber, 1982, pp. 222-225).

De acuerdo con la tradición hispánica y por la necesidad de protección, la mayoría de la gente vivía en pueblos, que no seguían la estructura de cuadrícula establecida por la legislación española predominante en todo México. Esta tendencia continuó durante la era mexicana hasta la pacificación de los indios, después de que la llegada de los estadounidenses permitiera el establecimiento de ranchos y granjas aislados. Los pueblos mayores, sin embargo, no alcanzaron más de unos miles de habitantes. En 1836, San Antonio y Goliad tenían alrededor de 1.500 personas. Hacia 1846, Santa Fe y El Paso pasaban ligeramente de 5.000 almas, Albuquerque tenía 2.000, Los Angeles 1.250, Santa Bárbara 1.000 y Monterey 750. Estos pueblos eran básicamente fronterizos y no se diferenciaban mucho de los estadounidenses del otro lado. La

población de los Estados Unidos, por ejemplo, era sólo urbana en un 7,2 por ciento en 1820 y en un 10,8 por ciento en 1840 (Weber, 1982, pp. 357-358).

Los periódicos, escasos durante la etapa española, empezaron a proliferar en la frontera, desde que se introdujo la primera prensa en Texas en 1823. Algunas familias de clase alta reunieron bibliotecas de gran tamaño y eran muy letrados en los clásicos del momento: Rousseau, Voltaire, Tocqueville y otros. En todas partes aparecieron pequeñas escuelas, sobre todo para los primeros niveles, pero estaban pobremente atendidas: las maestras se quejaban de que no se las pagaba, y los padres de que eran poco eficientes. Unas pocas familias acomodadas mandaban a sus hijos a la ciudad de México y a Saint Louis para conseguir una educación más elevada. A pesar de las quejas acerca de la población ignorante hechas por algunos primeros observadores, las estimaciones indican que al menos el 25 por ciento de la población de Nuevo México era analfabeta en la década de 1830. Esta situación se compara favorablemente con la del resto de México y con la de la frontera estadounidense.

Todavía en la primera mitad del siglo XIX se seguía luchando en los Estados Unidos por el establecimiento de la escuela pública gratuita, y las condiciones de ésta en la frontera mexicana eran parecidas a las de estados como Kentucky y Tennessee cuando estaban en un nivel de desarrollo comparable y sólo un número limitado de muchachos acudía a pequeñas escuelas de corta vida (Weber, 1982, p. 234). Sin embargo, la frontera no poseía un número de nativos suficientemente preparados para ocuparse del sistema político, por lo que los estadounidenses se alistaron como autoridades y concejales incluso antes del fin de la etapa mexicana. Esta influencia les dio un mejor sentido de la participación democrática y política en la frontera mexicana.

La entrada de los estadounidenses en la zona no mejoró el cuidado médico o la farmacopea más allá de la proporcionada por los tratamientos de curanderos y herbolarios. Muchos estadounidenses se hicieron pasar por médicos, pero no introdujeron muchas mejoras sobre las prácticas populares de las áreas rurales de Estados Unidos y el Suroeste. La única adición de valor puede haber sido la quinina para el tratamiento de la malaria. Se pudo conseguir la vacuna contra la viruela durante algún tiempo, pues fue introducida por España poco después de su descubrimiento en 1798, alcanzando Nuevo México en 1805, Texas en 1806 y California en 1817 (Weber, 1982, p. 235-237). En lo que respecta a las otras profesiones, no había abogados ni jueces con preparación en toda la región.

En los acontecimientos sociales y de recreo, la influencia era tanto mexicana como de Estados Unidos. Weber lista como de procedencia sureña durante la etapa de la independencia mexicana funambulistas, acróbatas, actores, nuevos bailes, corridas de toros y peleas de gallos, y sólo los billares como algo introducido por los Estados Unidos (Weber, 1982, pp. 237 y 238). Así que, a pesar de toda la influencia estadounidense, la región todavía retenía su sabor hispano, que incluso se extendía hacia el otro lado de la frontera, como

> [...] el permanente impacto de las tradiciones legales hispánicas sobre la jurisprudencia estadounidense, especialmente las relativas a la explotación de minerales y la repartición del agua. Los estadounidenses aprendieron de los mexicanos técnicas de minería básicas como el lavado en bateas para buscar oro, y los vaqueros adoptaron muchas técnicas mexicanas para el manejo del ganado, junto con el traje y arreos del vaquero mexicano (Weber, 1982, p. 283).

Sin embargo, estos cambios en la lejana frontera norte no pasaban desapercibidos en México. Una autoridad mexicana se quejaba en 1828 del español tan incorrecto que se hablaba en Nacogdoches. Otra recomendaba en 1834 que todas las leyes, actas y comunicaciones se tradujesen al inglés en los estados de Coahuila y Nuevo México (Weber, 1982, pp. 238 y 239). Y en California y Nuevo México, los estadounidenses podían encontrar a alguien que hablara inglés en cualquier lugar a donde viajaran, y de esta manera, pronto aprendieron a hablar español por necesidad.

El bilingüismo, la falta de respeto hacia las leyes y reglas del remoto gobierno central, el incremento de población estadounidense, los fuertes lazos económicos y matrimoniales con estadounidenses, el rechazo y hostilidad contra los oficiales mexicanos, los cambios de clase social, las mejoras en vivienda y educación, la participación en la política de los estadounidenses y los cambios en los patrones de asentamiento, todo sirvió para separar a la frontera norte del México central y para forjar lazos con los Estados Unidos.

Actividades ilegales

En las zonas fronterizas siempre hay ciertos bienes, servicios o actividades que son de contrabando o ilegales según las leyes y reglamen-

tos de una o ambas sociedades y en los que están implicados tanto sus autoridades como sus ciudadanos. Mientras Texas era aún parte de España, sus habitantes vendían caballos al otro lado de la frontera en Luisiana, y tanto éstos como los de Nuevo México comerciaban ilegalmente con los grupos indios, especialmente con cautivos para ser usados como servicio doméstico, e incluso los franciscanos de las misiones californianas posteriormente tuvieron trato con los contrabandistas para vender cueros y sebo (Weber, 1982, pp. 95-103).

Antes de la llegada de los estadounidenses a la región a finales de la década de 1820, los españoles habían mantenido la paz con los indios mediante regalos y hospitalidad, y por su superioridad en armas, ya que los indios sólo poseían arcos y flechas (y unos pocos mosquetes y pólvora de mala calidad), aparte de que eran los únicos que comerciaban con ellos. El debilitamiento de las fuerzas militares de la frontera norte y del sistema de presidio, debido a la necesidad de combatir contra las rebeliones desde 1810, y la falta de habilidad de la sociedad mexicana para movilizarse política y económicamente dejó un vacío que fue rápidamente ocupado por los traficantes ilegales.

Al principio sólo unos pocos comerciantes negociaron con los comanches en el este de la frontera tejana, traficando en armas y municiones, wiskey y otros artículos a cambio de ganado robado. Después, los utes, navajos, apaches y otros indios empezaron a interesarse, utilizando a los comanches como intermediarios. Los nuevos mexicanos, conocidos como «comancheros», adquirieron mala reputación después de la guerra con México por traficar ilegalmente con los comanches y otros indios de las praderas. Se robaban caballos hasta en California y se comerciaba con ellos en Nuevo México, luego en Missouri y en puntos del este. Posteriormente, también las pieles de castor, de zorro y de búfalo, así como ganado vacuno y lanar robado constituyeron parte del contrabando que los indios efectuaban. Finalmente, el destino de todos estos bienes robados era el norte, terminando en manos de los colonos estadounidenses de Oregon y los mormones de Utah.

El tráfico de contrabando no se restringía a los corredores de armas, sino que se practicaba en los muchos puestos de intercambio que brotaron como flores silvestres a lo largo de toda la línea fronteriza. Los informes hablaban de cómo los comerciantes animaban a los indios a

hacer incursiones en los asentamientos para conseguir caballos y mulas. Además, cuando empezaron a escasear el castor, búfalo y otros animales requeridos por su piel, los tramperos y montañeros se cambiaron al lucrativo «enlazado» del ganado que ya tenía dueño. La cita en la montaña, un lugar de encuentro establecido por los tramperos cuando terminaba la estación, se convirtió también en el punto para disponer de los caballos y mulas robados.

El armar a los indios los convirtió en formidables enemigos sobre la frontera norte; los caballos les dieron mayor movilidad; el gran espacio abierto entre los asentamientos les permitió poder esconderse, y el cambio de la balanza de poder militar hacia su lado hizo inseguros todos sus territorios, menos las áreas inmediatas alrededor de las pequeñas comunidades.

Los repetidos intentos por parte de los oficiales mexicanos para suprimir el tráfico ilegal fueron frustrados debido a que carecían del poder militar necesario para hacer cumplir las leyes en una extensión tan grande, porque aparentemente recibían poca ayuda del gobierno de los Estados Unidos y porque los ciudadanos mexicanos, comerciantes y oficiales recibían bienes robados o soborno. Una trampa bien conocida que hacían los comerciantes era esconder parte de la mercancía antes de llegar al pueblo, pagar las tarifas por la pequeña parte a la vista y después recuperar los artículos ocultos. A comienzos de la década de 1800, floreció el comercio ilegal en las zonas fronterizas de México y los Estados Unidos, debido a las diferentes leyes y regulaciones de ambas sociedades, pero sobre todo debido a que la gente quería tener mayores beneficios dejando de lado las leyes, y probablemente también debido a las diferencias en la disponibilidad de los artículos y servicios deseados.

El desplazamiento, debido a los estadounidenses, de los indios de las tierras boscosas y el centro-norte de las praderas en dirección al oeste y suroeste hizo que otros grupos se movieran en la misma dirección. Finalmente, los comanches, kiowas, apaches y utes empezaron a presionar los asentamientos mexicanos norteños y a causar cambios, como la concentración de población en asentamientos fortificados, el cese de la colonización de la frontera y la reducción de los rebaños de ganado y tierra cultivada. De efecto similar y relacionado fue el aprovisionamiento de modernas armas a los indios a través del comercio ilícito desde la década de 1820, lo que los hizo más eficientes y menos temerosos

de la debilitada fuerza militar mexicana. Otros aspectos de esta interdependencia son los lazos económicos de las dos sociedades; la reacción de la frontera a las depresiones de los Estados Unidos en 1819 y 1837; los efectos sobre la ecología fronteriza del mercado mundial para sombreros de castor; la necesidad de caballos y mulas en el borde estadounidense; y la estabilización del sistema monetario estadounidense mediante la plata mexicana. En el lado mexicano, los efectos debilitantes de años de luchar contra los rebeldes en Texas y otras partes, la escena política constantemente cambiante en el centro de México, la falta de habilidad para sostener la frontera económica y militarmente, así como en el ámbito religioso, la corrupción del ejército y el gobierno, la pobre organización de las instituciones fronterizas (aduanas e inmigración, por nombrar dos) y la imposibilidad de generar beneficios llevaron al debilitamiento de la posición mexicana en su frontera norte y crearon la atmósfera que permitió a los estadounidenses controlarla económica y políticamente.

Guerra en las zonas fronterizas

Un país debe controlar sus fronteras si quiere prosperar como nación y sobrevivir políticamente. Este control debe abarcar los asuntos militares y políticos tanto como los económicos. La guardia de la frontera debe ser supervisada por buenos y leales oficiales, y los agentes de aduana de confianza deben generar beneficios en los puestos fronterizos. Parece que si no se vigila de cerca, algunos ciudadanos de ambos países entrarán en connivencia para saltarse las leyes que surjan ante su beneficio y comodidad personal. Los habitantes de las zonas fronterizas colocan sus intereses regionales antes que los de toda la nación. Ésta es la lección que se desprende de la región fronteriza entre México y los Estados Unidos de 1821 a 1846, el período de veinticinco años que va desde la independencia mexicana de España hasta la guerra con los Estados Unidos.

¿Cómo se comportaron los ciudadanos de la región fronteriza durante este período, caracterizado por una serie de situaciones y tendencias que allanaron el camino para la guerra? La gente era como los personajes de una novela a los que se ha dado determinadas personalidades inmutables, que deben representar durante el resto de la histo-

ria. La puesta en escena incluía a México, país recientemente independiente, con altos ideales reflejados en actos tales como la declaración de todos sus residentes como ciudadanos iguales, en un intento de abolir los prejuicios existentes de clase y raza; un país que trataba de encontrar una identidad fuera de su madre patria España y que todavía mantenía mucho de su estructura militar, legal, social y política, porque carecía de un modelo mejor; una región en lucha por su suficiencia económica y que veía que era maniobrada lentamente en su frontera norte por un país arribista, en desarrollo y con una enérgica industrialización, los Estados Unidos, que había adquirido el territorio de Luisiana por compra en 1803, ganado una batalla decisiva contra Inglaterra en 1812, y que tenía activas intenciones de adquirir toda la tierra desde el río Misisipí hasta el océano Pacífico.

España había controlado cuidadosamente el influjo de extranjeros y artículos dentro de la frontera norte de Nueva España, principalmente mediante el encarcelamiento de los infractores y la confiscación de sus bienes, prohibiendo el comercio de sus ciudadanos con los foráneos y estableciendo tarifas y el precio de los artículos, además de monopolizando el comercio y la manufactura. Después de la independencia, México animó la entrada de extranjeros y atrajo el comercio, en parte debido a la necesidad de conseguir algunos bienes y servicios escasos en la zona. Siguió una casi frenética actividad, comparada con la vida aislada y tranquila existente anteriormente. Pronto se hizo evidente para el remoto gobierno central de la ciudad de México que los estadounidenses empezaban a dominar el comercio y las oportunidades de empleo, por lo que se volvió a hacer necesario elevar los impuestos, controlar el comercio con el mercado extranjero, regular el capital foráneo y proporcionar oportunidades laborales a sus propios ciudadanos. Weber plantea algunas preguntas interesantes concernientes a los legisladores mexicanos de entonces y de ahora.

> El problema de la reglamentación del capital extranjero afectaba a toda la nación, no sólo a su frontera norte, y suscitó preguntas que todavía hoy dejan perplejos a los países subdesarrollados. ¿Cómo atraer pero a la vez controlar el capital y comercio extranjeros? ¿Cómo garantizar el acceso nacional al trabajo en las industrias de propiedad extranjera? ¿Qué papel debe desempeñar el Estado para proteger a la industria nacional de la competencia extranjera? ¿Cómo

prevenir la sobreexplotación de los recursos por los foráneos? (Weber, 1982, p. 148).

El gobierno central trató de ayudar a sus ciudadanos a competir efectivamente con los extranjeros de varios modos. Primero intentó impedir a los extraños poner trampas y cazar, luego prohibió que practicaran ciertas profesiones; proscribió la navegación y después cedió, requiriendo que determinados porcentajes de las tripulaciones de los barcos o los cazadores de una compañía fueran ciudadanos mexicanos. Pero estos reglamentos se modificaron tan rápidamente como las fuerzas políticas y los grupos de interés cambiaron en un gobierno lleno de políticos que maniobraban para lograr una posición o con nuevos puntos de vista que reflejaban mayor conocimiento y experiencia. Además, el gobierno central carecía de medios para hacer cumplir sus decisiones políticas o reglamentos en la frontera. Los agentes aduaneros estaban escasamente entrenados, los puestos fronterizos no tenían el personal necesario y sus mal pagados empleados aceptaban fácilmente sobornos de los ávidos comerciantes estadounidenses y mexicanos. La ausencia de beneficios provenientes de un sistema tan poco eficiente impedía su reorganización y mejora. Las altas tarifas impuestas sobre las importaciones extranjeras generaban grandes volúmenes de contrabando, en el que estaban implicados tanto oficiales estadounidenses como mexicanos. Un líder mexicano estimaba en 1834 que dos tercios de las importaciones nacionales entraban en el país ilegalmente (Weber, 1982, página 150). Las reducidas tropas eran incapaces de hacer cumplir el reglamento o de capturar a los contrabandistas o a los cazadores furtivos. El gobierno tampoco tenía los suficientes navíos para patrullar su golfo y las costas del Pacífico.

El inadecuado cumplimiento de la ley fronteriza era comparable sólo a la ingenuidad de los contrabandistas. Tanto si llegaban por mar de las costas de California y Texas o por tierra de Santa Fe y Taos, los extranjeros empleaban estratagemas muy similares. Algunos simplemente falsificaban las patentes de comercio o escondían los artículos en el revestimiento falso de un barco o por debajo de una carreta. Otros dejaban la mercancía a lo largo de la costa o en las llanuras antes de entrar en Monterey o Santa Fe, pagaban sólo impuestos sobre un porcentaje de sus bienes e importaban el resto secretamente. Unos hacían a un lado las restricciones encontrando a un ciudadano mexicano que

pudiera ser cooptado o tomaban esposas mexicanas, bajo cuyo nombre hacían los negocios. Otros simplemente se hacían ciudadanos para evitar las leyes que se aplicaban a los extranjeros.

Los ciudadanos de la frontera a menudo trabajaban con los estadounidenses para rodear o mitigar los efectos de las leyes y reglamentos. Por ejemplo, las autoridades de California permitían el comercio en otros puntos diferentes del único puerto autorizado. Las autoridades ignoraron las órdenes que prohibían a los extranjeros ocuparse en el comercio en 1843, temiendo que ello afectara a su economía. Los reglamentos federales se solían interpretar de manera que cubrieran las necesidades locales, así que cuando México prohibió a los extranjeros poner trampas, las autoridades locales los controlaron por medio de licencias o requiriéndoles contratar aprendices mexicanos.

En otras actividades, las autoridades nuevomexicanas protestaron contra el reglamento que prohibía la importación de artículos de lana y algodón, clavos, cerraduras y otras cosas, quejándose de que carecían de fábricas para su manufactura, y de que eran demasiado caros cuando se compraban en Chihuahua o Durango (Weber, 1982, pp. 151 y 152). Los riesgos añadidos al pasar los artículos de contrabando para evitar las altas tarifas aumentaban su precio. Además, los gobiernos locales eran dependientes en cuanto a los salarios para sus cargos, así que cualquier restricción sobre la negociación de beneficios reducía las nóminas. En la década de 1840, el comercio y el contrabando seguían manteniéndose al frente de las hostilidades entre la ciudad de México y Washington.

La gente que vivía en la zona fronteriza mexicana se sentía ajena al remoto gobierno central, debido a que parecía actuar continuamente contra los intereses locales. Se sentía que era insensible a las necesidades locales y que su política no era aplicable a su caso. Las autoridades locales veían esa política como una conspiración para retardar su crecimiento y prevenir la revuelta. Las leyes confeccionadas a tal distancia de la escena parecían demasiado rígidas e inflexibles o fuera de lugar, de acuerdo a los hechos actuales. Los problemas económicos locales se tornaron más importantes que la política nacional.

México fracasó en regular su economía de manera que sirviera lo mejor posible a sus ciudadanos en el período de preguerra entre 1821 y 1846, mientras que el comercio estadounidense vitalizó la frontera norte, la región más pobre del país. También fracasó en mejorar el transporte hacia el norte y ni siquiera pudo hacerlo más completo mediante

un tráfico más rápido por el camino de Santa Fe y por sus costas del golfo y del Pacífico. Después de la independencia, agotado por medio siglo de guerra y rebelión interna y un ejército corrupto, México estaba en bancarrota, el ingreso per cápita había disminuido, había caído el volumen del comercio, existiendo un perenne déficit comercial, y su presupuesto dependía de los créditos a un alto interés. México estaba desamparado ante el empresariado estadounidense.

La independencia de Texas

El fracaso de México para resolver los problemas de la lejana frontera norte llevó a pequeñas revueltas armadas entre 1824 y 1835, que usualmente se dirigían contra problemas específicos o contra algunas autoridades. Estas rebeliones eran especialmente alarmantes debido a la gran población estadounidense que vivía en Texas. Los intentos de elevar las tarifas, suprimir el contrabando y prohibir más inmigración estadounidense fueron vistos, tanto por los hombres de frontera mexicanos como por los inmigrantes estadounidenses, como contrarios a los intereses locales. El gobierno central se hizo más reaccionario, pasando de la fórmula federalista a la centralista desde 1834. El control sobre los gobiernos provinciales, incluyendo el nombramiento de gobernadores y otras autoridades locales, no sentó muy bien en ninguna de las provincias y llevó a que se empezara a hablar de secesión. Cuando el gobierno central reaccionó a los rumores y actos de rebelión con la fuerza armada en toda la república, empezaron a formarse facciones que apoyaban la independencia local.

Se mandaron delegaciones a la ciudad de México desde Texas, donde se estaba formando el marco para una revuelta, para pedir que se cambiaran las medidas más opresivas. Aunque se consiguieron soluciones a corto plazo, las llamas de la revuelta siguieron extendiéndose entre los disidentes perpetuos y la falta de confianza en cualquier promesa de soluciones a largo plazo. Los estadounidenses residentes en Texas habían negociado con las autoridades de los Estados Unidos de tiempo en tiempo para conseguir apoyo y la posible anexión, aunque públicamente éstas se mantenían neutrales. Pero, animados por la prensa expansionista, muchos estadounidenses cruzaron la frontera para ayudar a las fuerzas rebeldes de Texas. El movimiento de tropas mexicanas

a la zona sirvió para unificar a los disidentes y ayudó a la causa rebelde. Finalmente, se llegó al conflicto militar y Texas declaró su independencia en 1836.

Es interesante señalar que todo el liderazgo de esta revuelta estuvo en manos estadounidenses, aunque muchos nativos tejanos ayudaron a la causa porque compartían el sentimiento de ser ajenos a México y tenían espíritu regionalista, pero esto no era así para todos los residentes.

La mayoría de los tejanos, sin embargo, probablemente respondieron como cualquier residente de una tierra desgarrada por la guerra. Primero se preocuparon del bienestar de sus familias, no lucharon en ningún lado, cooperaron con el grupo en el poder en ese momento y esperaron el fin de la pesadilla. Lo mismo debe decirse de la mayoría de los anglotejanos, que no tenían deseos de luchar por asuntos políticos, hasta que las fuerzas de Santa Anna amenazaron sus vidas y propiedades (Weber, 1982, p. 254).

El componente étnico, al que nos referimos previamente al discutir la estratificación social y el prejuicio racial, desempeñó un papel importante en las zonas fronterizas. La guerra entre México y los Estados Unidos ciertamente tenía tintes étnicos, como señalaban los periódicos e informes de la época, lo que es especialmente cierto en la guerra de Texas por su independencia. Existen indicaciones de que hubo muy pocos conflictos étnicos allí antes de la revuelta de 1836, y que los principales asuntos implicados eran los mismos de tipo político que enfrentaba México en sus otras provincias. Sin embargo, Weber sugiere que las diferencias étnicas constituían una seria barrera de comunicación en ambos lados. Si no hubiera habido una atmósfera para disturbios raciales, podría no haber seguido la crisis. México podría no haber pensado necesario insistir tan drásticamente en la sumisión inequívoca; o los colonos podrían no haber creído tan firmemente que la sumisión pondría en peligro su libertad (Barker, *Mexico in Texas*, p. 162. Citado por Weber, 1982, p. 254).

Revueltas en los otros estados del norte

Los mismos problemas e intentos de solución se dieron en los otros estados fronterizos. Los «californios» se veían oprimidos desde lejos,

deseaban modificar las tarifas, protestaban contra el envío de convictos a cumplir su condena en California y querían que sus militares y autoridades políticas locales fueran tenidas en más consideración que las de la ciudad de México. Como las tropas estaban ocupadas en la frontera oriental en Texas, el oeste era menos presionado por el gobierno del sur. Los estadounidenses eran minoritarios y no asumieron los papeles de liderazgo, aunque eran vigorosos defensores de la rebelión. Se estableció un gobierno independiente rebelde en 1836 con líneas facciosas que seguían una división norte-sur. La mayoría de los residentes, como en el caso de Texas, era neutral. Finalmente se negoció un compromiso con las fuerzas rebeldes, garantizando una autonomía local considerable y permitiendo permanecer en su puesto al gobernador hasta 1842.

Hubo revueltas en Sonora (la parte norte de lo que después sería Arizona) y en Nuevo México en 1837 y posteriormente. La de Sonora fue un asunto interno y no incluyó los mismos problemas de las demás revueltas. La de Nuevo México de 1837 fue un conflicto entre clases sociales. Las fuerzas rebeldes se componían de las clases inferiores analfabetas e indios pueblos, y consiguieron controlar a las fuerzas centralistas por un corto tiempo, hasta que los «ricos» (procedentes de Río Abajo al sur) se reagruparon y se hicieron con el gobierno. No se hizo frente al subyacente antagonismo de clase, siendo la principal queja que los pobres eran obligados a servir en el ejército para pelear contra los indios sin alimento ni paga y que lo único que recibían de sus jefes eran críticas.

Anexión estadounidense del oeste

Las revueltas en los estados del norte fueron causadas por variadas circunstancias locales, desde objeciones a las leyes y autoridades impuestas por el gobierno central, hasta luchas por el poder local y conflictos de clase. Otros departamentos del norte como Tamaulipas, Nuevo León y Coahuila también reaccionaron contra la centralización del gobierno exterior, mediante rebeliones a favor de la filosofía federalista y el control local, pero sólo en Texas esto llevó a una separación política permanente del gobierno central. El sentimiento de alienación hacia su gobierno central, de que no se atendían y satisfacían sus necesidades, la profunda lealtad regional, la negligencia y mal gobierno, el modelo de revuelta establecido por los tejanos y por los mismos cam-

bios de gobierno en México, el antagonismo de clase, la influencia de la poderosa y rica nación vecina y de sus ciudadanos, y la carencia de servicios federales, todo junto llevó a la desafección que proporcionó un excelente suelo para plantar la semilla de la guerra y la anexión que siguió en rápido orden en 1845 de Texas, la guerra de 1846 y la anexión de California, Nuevo México y Arizona por tratado en 1848.

Los veinticinco años de actividad comercial entre Nuevo México y los Estados Unidos se convirtieron en los precursores de la dominación política que vino a continuación. El general Kearney entró en Santa Fe en 1846 y reclamó Nuevo México para los Estados Unidos. En el mismo año despachó al mayor Gilpin a Abiquiu, donde encabezó una fuerza al territorio ute y negoció con éxito un tratado con estos indios. Los nativos de California y Nuevo México aceptaron a las fuerzas estadounidenses sin mucha resistencia, excepto por unas pocas escaramuzas, no demasiadas porque agradecían ser rescatados de sus opresores, pero sin un sentido de falta de poder sobre una fuerza militar y económica superior, y también por su sentimiento de alienación y ambivalencia, de frustración por sus necesidades no cubiertas desde un obviamente desamparado gobierno central.

La influencia estadounidense

A comienzos del siglo XIX, los estadounidenses habían empezado a hacer infiltraciones de reconocimiento en el Suroeste. España temía a los Estados Unidos, por lo que prohibió a los extranjeros viajar por sus territorios. El primer explorador estadounidense fue capturado y llevado como espía a la ciudad de México, pero fue liberado pronto. En 1821 se abrió el camino de Santa Fe para establecer comercio con Missouri y la región fue invadida en 1846. México perdió todo el territorio al norte del Río Grande y también todo el que quedaba al norte de una línea que iba por el oeste de El Paso, Texas, hasta San Diego en California.

Aventureros, montañeros, abogados, mercaderes, misioneros protestantes y otros empresarios estadounidenses arrebataron mucha de la tierra y recursos tanto de los colonos españoles como de los indios. Entonces llegó el ferrocarril a finales de la década de 1800, seguido de la agricultura, los ranchos y la minería, debido a los nuevos hallazgos de yacimientos de oro, plata y cobre. Los puestos militares y más de 30

fuertes punteaban el paisaje, y había estacionadas tropas por todo el oeste para proteger a los colonos de las incursiones indias.

Se establecieron reservas en las tierras aborígenes o cerca de ellas, y esto fue seguido de la deculturización india y del largo siglo y medio durante el cual los indios trataron de encontrar un nicho dentro del nuevo medio ambiente político y social. La nueva frontera anglosajona proporcionó nuevos mercados para la carne bovina y ovina, por lo que se conducían grandes rebaños desde el suroeste hasta las minas de Colorado y California. Las Vegas, en Nuevo México, se convirtió en la capital lanera de la región con la entrada del ferrocarril. El desarrollo agrícola estaba en manos privadas hasta 1900 e iba avanzando lentamente, pero desde el cambio de siglo, el gobierno creó proyectos de grandes presas en el oeste de los Estados Unidos y comenzaron la irrigación y el cultivo a gran escala. Hacia 1900 comenzaron a entrar inmigrantes mexicanos para trabajar en el ferrocarril, en las minas y en las fundiciones. Esta inmigración continuó hasta este siglo, incluyendo recientemente un gran número de mixtecos y otros indios mexicanos que llegan para trabajar en las grandes empresas industriales agrícolas.

Los efectos de la política estadounidense y la invasión social se hicieron evidentes en un corto tiempo. Por ejemplo, en 1880, el condado de Río Arriba en el noroeste de Nuevo México tenía 915 granjas —el mayor número dentro del estado— de un promedio de 27 hectáreas, que originaban 176.641 dólares en productos agrícolas. El ganado se componía de 13.791 cabezas bovinas y 171.107 lanares, sin incluir los extensos rebaños de los navajos en el extremo oeste del condado. Se establecieron en la zona agencias para los jicarilla y los utes. El ferrocarril había alcanzado Nuevo México en 1878 y una línea de vía estrecha cruzaba el condado en dirección noroeste desde Española, cruzando el límite con Colorado, hasta las minas de carbón de Amargo. Cada aldea tenía unos cientos de habitantes, excepto Santa Cruz, que alcanzaba los 1.000 en 1883. La población total del condado era de 11.023 personas (Bancroft, 1889, pp. 785 y 786).

En 1900, los anglosajones procedentes de Texas y de los estados vecinos comenzaron a comprar tierra y a construir casas en los dominios públicos. Sin preocuparse por los indios hostiles, que ahora estaban pacificados, se asentaron en casas independientes, ampliamente separadas entre sí. Reemplazaron a los patrones en contratar a hispanoamericanos como pastores, vaqueros y trabajadores, cumpliendo sólo

mínimamente con el benevolente paternalismo que previamente existía en el sistema patronal.

Sumario

El valor del Suroeste como mercado para los artículos estadounidenses y como zona para conseguir pieles mediante trampas se había hecho evidente a finales del siglo XVIII. Los primeros intrusos estadounidenses llegaron a Nuevo México en la primera mitad del siglo XIX y hacia la década de 1850 estaban ya bien atrincherados en Santa Fe. En 1808 ya se encontraban estadounidenses vagando por el norte. En 1821 se había establecido un comercio regular por el camino de Santa Fe, desde Independence, Missouri, hasta Santa Fe, Nuevo México, con soldados provistos tanto por Estados Unidos como por México para proteger la caravana. La mercancía de procedencia estadounidense fue ávidamente aceptada por los nuevomexicanos, debido al alto precio y dificultad que suponía obtenerla de Chihuahua. Los estadounidenses también estimularon la economía colonial. Existía una gran necesidad de tiendas, tenderos, herreros, establos, hoteles, bares, salones de baile, tiendas de aprovisionamiento y grandes cantidades de alimento y forraje. Además se introdujeron mejoras en las técnicas agrícolas y mineras, así como nuevos cultivos.

Capítulo VII

LENGUA, CULTURA Y PREHISTORIA

El final de la prehistoria y el comienzo de la era histórica en la historia cultural del Suroeste coincidió con la llegada de los españoles. Los paleoindios habían dado paso al modo de vida arcaico alrededor del año 5500 a.C., que a su vez fue reemplazado por el modelo horticultural en sus variaciones regionales alrededor del año 300 a.C. —mogollón, hohokam, anasazi y hakataya. Estos grupos se convirtieron presumiblemente en los modernos indios pueblos, pimas y otros. En la periferia otras gentes seguían una vida basada más en la caza y recolección que en la agricultura. En este capítulo se presenta una visión general de la distribución e interrelaciones de los grupos indígenas del Gran Suroeste al tiempo de la llegada de los españoles. Resumiremos las características demográficas, los tipos socioeconómicos, la distribución de los grupos y sus condiciones, las afiliaciones lingüísticas, la relación de la distribución lingüística con las culturas prehistóricas, y en general presentaremos qué hace al Gran Suroeste distinto etnográficamente de sus vecinos. Este capítulo sirve como introducción a un grupo de discusión seleccionado que sigue en los capítulos posteriores. Decimos «seleccionado» porque no hay espacio para discutir la sólida literatura disponible sobre cada uno de los más de 50 grupos que comprende la etnología del Gran Suroeste.

Los aztecas y sus vecinos del norte

El conocimiento acerca de los pueblos del Nuevo Mundo empezó a extenderse con la llegada de los exploradores españoles, a través de

sus registros de lo que encontraban. La primera gente que avistaron fueron los caribes, conocidos por Colón en 1492, a lo que siguieron contactos con las gentes de las tierras altas mexicanas, con la conquista de los aztecas efectuada por Cortés en 1521. En las regiones de las altas civilizaciones indígenas, se reclutaron y educaron escribas procedentes de los mismos pueblos conquistados para ayudar a los cronistas españoles, por lo que se hicieron muy populares estas civilizaciones, quedando los otros grupos en el olvido. No se expresó mucho interés por los grupos que vivían de la manera más simple, dedicados a la caza, recolección o a la horticultura a pequeña escala, especialmente si se encontraban en zonas que no poseían metales preciosos o minerales, o que no eran adecuadas para la explotación agrícola. Los militares, misioneros y exploradores se convirtieron en los escribas de este interesante panorama.

Los aztecas, mayas y sus vecinos a veces eran aliados y otras veces rivales. Alcanzaron prominencia en la literatura por ser los primeros grupos encontrados en el continente, por sus sociedades más complejas, sus metales preciosos y por haber sido aliados para la conquista de los grupos circundantes. Existen diferencias entre estas y otras altas civilizaciones del Nuevo Mundo, pero todas ellas comparten algunas características comunes: eran grupos densamente poblados, poseían centros urbanos, arquitectura monumental, escritura, literatura, un sistema númerico y una compleja organización política, que dirigía un sistema de mercado e intercambio de amplia base, que se hacía cumplir mediante una eficiente máquina bélica. La estructura social era compleja, compuesta por las clases sacerdotal y guerrera en su extremo superior, y rodeadas de sociedades que las servían. Desde el punto de vista religioso, se había desarrollado un sacerdocio con un panteón de dioses, rituales, templos y ceremonias. Las observaciones astronómicas proporcionaron un calendario que regulaba su rica vida religiosa y hortícola.

Desde el punto de vista de los grupos mesoamericanos, como se llama a estas complejas sociedades y a sus amigos, toda la gente del norte eran bárbaros llamados chichimecas. Eran cazadores nómadas, armados de arco y flecha, que poseían algún conocimiento sobre cómo cultivar la tierra. Los mesoamericanos también tenían nombres para otros: los «teochichimecas» (los reales chichimecas), situados al norte, que vivían en cuevas, vestían con pieles de animales y sandalias de fibra de yuca, y subsistían de frutos silvestres, raíces, semillas y caza pequeña como conejos. Los aztecas probablemente hablaban de una gente de la

lengua uto-azteca, como los zacatecas, tepehuanos, cuachichil y pame. Estas gentes eran posiblemente descendientes de la cultura arcaica del desierto. Entre ellos y los grupos civilizados estaban los «tamine», esto es, chichimecas que habían adoptado algunas costumbres de los grupos «altos», se vestían con ropa abandonada y cultivaban la tierra un poco (Coe, 1977, pp. 114 y 115). Los mismos aztecas eran un grupo que en un tiempo habían llegado del norte, también, y que tuvieron grandes efectos sobre las culturas mesoamericanas que ya existían en el valle del centro.

Las sociedades encontradas en el norte por los españoles eran muy diferentes de los grupos bajo la dominación azteca que habían conocido previamente en el valle de México. Estos no poseían imperios comparables a los de los aztecas y tarascos del sur. Eran agricultores o cazadores y recolectores, y sólo unos cuantos centenares de ellos tenían conocimiento de las plantas domésticas. Tampoco fueron encontrados en grandes asentamientos, como en el caso de la gente del centro de México. No existían clases ni otras diferencias sociales. La arquitectura era relativamente simple en el tiempo del encuentro, pero ciertas pruebas halladas después indicaron la presencia de mayores y más complejas estructuras en tiempos prehistóricos. Por mucho que buscaron, no encontraron escritura ni una compleja sociedad, basándose la organización política fundamentalmente en las relaciones de familia y parentesco.

La gente circundante del Gran Suroeste

Cuando los primeros europeos llegaron al Nuevo Mundo en 1492, se encontraron con una población estimada de dos a 50.000.000 de personas de origen asiático. Alrededor de 200.000 de éstas se hallaban en la región del norte de Nueva España, llamada aquí el Gran Suroeste, que se extendía desde el norte del estado mexicano de Durango hasta la ciudad del mismo nombre en Colorado y que constituye la extensión norte del sistema cultural Anasazi (Pueblo), aunque hay pruebas arqueológicas de variantes o influencias extendidas hasta el noroeste de Utah. En el oeste se incluía a la gente que vivía en Baja California, los estados actuales del noroeste de la frontera mexicana, y el sur de California, con concentraciones a lo largo del río Colorado. En el este abarcaba a los grupos del valle del Río Grande inferior a su salida hacia el

golfo de México, y a los grupos que utilizaron económicamente partes del oeste de Texas. Algunos especialistas incluirían también a todos los grupos ahora extinguidos que encontraron los españoles en la región intermontañosa norcentral entre las Sierras Madre oriental y occidental y las llanuras costeras del golfo del noreste de México y Texas.

El Gran Suroeste central

El núcleo del Gran Suroeste, situado alrededor de sus grandes ríos y sus afluentes, o al menos la parte que llamó la atención de los españoles, consistía en pequeñas sociedades que practicaban agricultura simple, rodeadas y entremezcladas con grupos de cazadores y recolectores. Su vida era simple comparada con la sociedad azteca, ya que eran principalmente pequeños grupos que practicaban una horticultura marginal, complementada por la caza y recolección. Cada uno era independiente económicamente y explotaba un nicho relativamente pequeño en la gran área del suroeste. Existía un contacto limitado entre los grupos, siendo su propósito el intercambio de bienes de lujo o ceremoniales. No había mercados como los encontrados en el sur. La organización política era informal y tenía la sola función de controlar y distribuir los escasos recursos producidos por los pequeños grupos locales. No existían alianzas económicas o políticas entre grupos, excepto las raras y temporales por asuntos de guerra. Los conflictos armados se libraban más por defensa o castigo que por conquista.

Los nómadas de las praderas

Coronado y otros exploradores que se aventuraron hacia el este y nordeste de los pueblos de Río Grande se encontraron con los nómadas de las praderas. Los indios de Norteamérica más ampliamente conocidos popularmente son los cazadores de bisontes y antílopes de las grandes praderas. Estos grupos se encontraban en los límites norte, nordeste y este de la región, extendiéndose hacia el sur hasta las grandes praderas de Montana, a través de Wyoming, Colorado, Nebraska, el este de Nuevo México y Texas. Los comanches, cheyenne, crow y ute,

los más conocidos popularmente, eran cazadores y recolectores o forrajeros, así que aprovechaban el medio ambiente en su totalidad, utilizando una gran variedad de vida animal y vegetal, tanto para el consumo diario como para uso medicinal. Cuando los españoles introdujeron el caballo, empezaron a concentrarse más en la caza y las incursiones. Al mismo tiempo, algunos indios de las praderas, los arikara y los hidatsa, por ejemplo, eran horticultores cuya vida se basaba en las estaciones, trasladándose al oeste hacia las praderas durante las épocas sin actividad agrícola para aprovechar sus abundantes presas.

Con la introducción del caballo, empezaron a depender casi completamente de la caza. Los libros, películas y prensa detallan sus extraordinariamente esforzadas hazañas bélicas, que los hicieron populares por todo el mundo, levantando durante el proceso una gran literatura científica y popular. En novelas y películas se convirtieron en el prototipo del enemigo perenne de los hombres de la frontera y de los soldados, que trataban de conquistar y domesticar el salvaje oeste. Todavía hoy en Europa tienen mucha aceptación los museos dedicados a su sabiduría popular. En los Estados Unidos, las insignias al mérito y los grados de los *boy scout* están llenos de la sabiduría de estos indios, y el movimiento panindio de las décadas recientes, encabezado por los sioux, que son una tribu de las praderas, ha perpetuado su imagen como guerreros.

La gran cuenca y California

En las vertientes occidentales de las Montañas Rocosas, al oeste de los indios de las praderas situados más en esta dirección y extendidos por el noroeste del Gran Suroeste, había otros cazadores y recolectores. Eran sociedades con un limitado inventario de herramientas, vida nómada y organización política y social simples. Ejemplos de ellas son los shoshone y paiute de la gran cuenca de Nevada. Inmediatamente hacia el suroeste estaban otros hablantes shoshone en el sur de California, cazadores de conejos y otros animalillos, y especializados en la pesca de lago y corrientes o recolectores de semillas y frutos secos. California, al oeste, estaba poblada por gentes que subsistían de nueces, plantas y pescados procedentes de los ríos y aguas costeras. Menos excitantes para el público y la comunidad científica, estos recolectores de bellotas

y frutos y cazadores de pequeñas piezas fueron descuidados por la literatura hasta mediados del siglo XX.

Lenguas del Gran Suroeste

Uno de los modos por el que los lingüistas hallan interrelaciones entre las lenguas es a través de las lexicoestadísticas o glotocronologías, mediante las que se comparan los núcleos de vocabularios de 100 ó 200 palabras clave no culturales. Las lenguas aisladas cambian a un ritmo que puede ser determinado, llevando a la reconstrucción de las relaciones históricas. Así, los lingüistas pueden decir si hay una relación cercana entre dos lenguas y cuánto tiempo hace que se separaron para formar diferentes dialectos o lenguas. Las palabras procedentes de los núcleos de vocabulario seleccionados que significan lo mismo en diferentes lenguas se llaman cognados e indican una afiliación o relación lingüística entre los hablantes de las lenguas (Swadesh, 1955). El uto-azteca, por ejemplo, es una gran familia de lenguas habladas desde el centro de México hasta Alaska. La palabra para montaña de algunos representantes de esta familia incluye *tepe-* en náhuatl, *chiwi* en pápago, *tivi* en paiute del sur y *dova* en hopi. También por medio de este análisis se pueden identificar reglas gramaticales, como por ejemplo, una palabra que comience con «t» en náhuatl comenzará con una «d» en hopi.

Los investigadores de la lingüística comparativa pueden descubrir las migraciones y relaciones entre grupos de hablantes. Los lingüistas hablan de «tiempo-profundidad» para referirse al lapso de años transcurridos desde que dos lenguas o dialectos se separaron. Así, se presenta la hipótesis de que el uto-azteca se dividió en el noroeste de los Estados Unidos, donde ahora se habla shoshone. La mayoría de los hablantes se trasladaron al sur y un grupo, los hopi, se quedó en el suroeste. Otros uto-aztecas, los pima-tepehuanos, se quedaron en el norte de México, y los hablantes náhuatl se trasladaron hacia el sur, a la Meseta Central mexicana. Se piensa que el náhuatl y el numic (de la gran cuenca) pudieron haberse dividido hace 3.000 años. La lengua pima probablemente no tiene un tiempo-profundidad mayor de 500 años, siendo todavía mayor el del taracáhita (Hale y Harris, 1979).

Las 200.000 personas que se encontraban en la región del Gran Suroeste hablaban una impresionante plétora de lenguas, agrupadas en seis o más familias lingüísticas o troncos principales: uto-azteca, atapascano, yuma (hokano), seri, zuñi, kiowa-tanoano y keresano. Aunque se han hecho esfuerzos para enlazar estos grupos en una clasificación mayor, existe poca evidencia para hacerlo de momento (Hale y Harris, 1979). Los grupos indios a lo largo de la parte inferior del Río Grande y de las áreas adyacentes de Texas y el nordeste de México hablaban una variedad de lenguas, entre las que están el tonkawa y el karankawa. Algunos lingüistas han tratado de enlazarlos en un grupo lingüístico diferente, el coahuilteco, pero de nuevo los datos son insuficientes para estar seguros.

La familia uto-azteca es el grupo mayor, hablado por más sociedades que ningún otro del suroeste. Tiene tres ramas: náhuatl, uto-azteca del norte (shoshone) y pima-tepehuano (sonora). Los hablantes más conocidos de náhuatl son los aztecas y otros grupos del México central, región que se sale del contexto de nuestra discusión. Las ramas del uto-azteca del norte se llaman numic (previamente shoshone de la meseta) y takic (shoshone del sur de California). Grupos representantes del uto-azteca del norte dentro de nuestra área son los hopi, paiute y chemehuevi. La rama pima-tepehuanan es hablada por algunos grupos de Pima Alta, los pápago (tohono o'otam), los sobaipuri (extinguidos), los grupos de Pima Baja y los tepehuanos del norte y el sur, en una división algunas veces llamada tepima o pima, y en la otra, llamada la taracáhita, están los mayo, los yaqui, los tarahumara y los guarijio. Incluidos también en la división taracáhita están los cora y huichol, encontrados al sur de los tepehuán sobre la costa oeste de México, también fuera de nuestra área. Los concho y los opata, ahora extinguidos, se clasifican con los taracáhita. Además, hay algunas lenguas generalmente extinguidas, pero no de manera concluyente, asociadas con el uto-azteca, que son: jova, suma, jumano, zacateco, lagunera y guachichil.

La lengua atapaskana tiene tres divisiones, la norte, la sur y la del Pacífico. El grupo del sur incluye a los navajos, y los apaches del oeste, los chiricahuas, y los mescaleros. El del norte, en el oeste del Canadá, abarca a los tlingit, haida, eyak y los indios de las tierras boscosas *(Woodland)* del interior del Canadá y Alaska. Pueden ser relacionados con el atapaskano del sur, dentro de una familia más amplia llamada na-déné. El atapaskano del norte y sur se separaron tan sólo hace 600

años. Los atapaskanos del sur a veces han sido divididos en una rama oriental y otra occidental, la última de las cuales separa a los navajos, chiricahuas, mescaleros y apaches occidentales en la rama occidental apache, de los apaches orientales— jicarillas, lipanos y kiowa-apaches. Ésta es una división lingüística que no debe confundirse con el concepto etnológico de apaches occidentales, formado por grupos que hablan un único dialecto: San Carlos, White Mountain, Cibecue, Tonto del sur y Tonto del norte. No obstante, las diferencias lingüísticas entre los atapaskanos del sur no son grandes. A veces, también han sido clasificados con los atapaskanos del sur unos grupos extinguidos del norte de México, los cacaxte, toboso, jano y jocome. En el capítulo X sobre los grupos apaches, puede encontrarse una discusión más extensa sobre este grupo lingüístico.

El yuma (hokano) es un gran tronco, que abarca el yuma, el seri y el chontal de Oaxaca. La familia yuma comprende dos divisiones: una es el kiliwa de baja California y la segunda tiene a su vez cinco subdivisiones: paipai (o akw'ala), delta (cocopa, halyikwamai, kahwan), river (mohave), halchidhoma, kavelchadom, maricopa, yuma (quecha), arizona, anteriormente llamado yuma de las tierras altas (walapai, havasupai, yavapai) y diegueño (ipai-tipai). Delta y river se refieren al río Colorado, alrededor del cual residen la mayoría de estos grupos. Los diegueños se encuentran en el sur de California. Los pescadores y recolectores seri de la costa de Sonora son una rama aparte de la yuma, pero pertenecen al mismo tronco hokano. La rama yuma no tiene un gran tiempo-profundidad, excepto en cuanto a su separación del kiliwa, de la que existe información incierta, y de la lengua seri.

Con mucho, el conjunto más diverso lingüísticamente son los 21 grupos culturales pueblos orientales y occidentales, encontrados a lo largo del Río Grande en Nuevo México y por el oeste hacia el gran cañón en Arizona. La lengua zuñi está representada por un solo grupo, los zuñi, con afiliados desconocidos. Los hopi hablan una lengua shoshone (uto-azteca). Los otros 19 pueblos hablan tanoano y keresano.

La familia kiowa-tanoano incluye el kiowa y las lenguas habladas en 12 pueblos vivientes y presumiblemente por un número de grupos extinguidos. La rama kiowa está más separada cultural y geográficamente que lingüísticamente del resto de la familia kiowa-tanoano. El kiowa se separó de la familia hace entre 2.600 y 3.000 años, y el tiempo-profundidad del resto de la familia es de entre 2.000 y 2.500 años. El ta-

noano se escindió en cuatro ramas: tiwa, hablado por los Taos, Picuris, Sandía e Isleta; tewa hablado por la gente de Tesuque, Pojoaque, Nambe, San Ildefonso, Santa Clara, San Juan y los Hano (tano) de First Mesa en Hopiland. El towa es hablado por los Jemez y por el resto de los pueblos Pecos, que se unieron a ellos en el último siglo. Los extinguidos piro hablaban una lengua estrechamente relacionada con el tiwa. Al tiempo de la llegada de los españoles, se dejó constancia de un número de grupos que vivían en el valle del Río Grande medio y sus alrededores, al sur y este de Albuquerque, pero no se conocen hablantes supervivientes en la actualidad (Hale y Harris, 1979).

Los hablantes de la familia keresana dividen por la mitad a la kiowa-tanoana, y algunos creen que llegaron como intrusos al valle del Río Grande procedentes del oeste. En esta misma dirección, pero más próximos al valle del Río Grande que los zuñi, están los keresanos occidentales acoma y los laguneros. La rama oriental de los keresanos está representada por los pueblos de Santo Domingo, Santa Ana, Zía, San Felipe y Cochiti. El tronco keresano puede estar relacionado con el hokano-souia, pero este rompecabezas no ha sido estudiado lo suficientemente como para afirmar una relación sin ambigüedad.

Prehistoria, lengua y cultura

Uno de los primeros descubrimientos llevados a cabo por los etnólogos fue que no había una correlación necesaria entre lengua y cultura, en el sentido de que gente de una misma lengua puede practicar muchas culturas diferentes o, a la inversa, que una única cultura puede ser mantenida por hablantes de diferentes lenguas. Un caso a punto es el ampliamente extendido grupo de lengua atapascana, que iba desde los cazadores y recolectores de las tierras boscosas del noroeste del Canadá y el interior de Alaska, hasta los haida y tlingit, que practican la cultura de tallado en madera y la pesca, famosa en las regiones costeras del Pacífico en el Canadá occidental y noroeste de los Estados Unidos. También están los grupos atapaskanos, navajos y apaches, que eran cazadores y recolectores nómadas cuando llegaron al suroeste, adoptando muchos de ellos la horticultura y el pastoreo por su contacto con los indios pueblos y los españoles.

Otro problema es el relativo al descubrimiento del punto de dispersión de las lenguas o dialectos relacionados, o el lugar de origen de la familia o tronco. Los lingüistas consideran la dispersa distribución de las lenguas relacionadas como evidencia de la expansión del grupo. De las lenguas sin parientes cercanos relacionados se piensa que llegaron al lugar por migración. La excepción a esta regla la constituyen en el Gran Suroeste los seri, zuñi y keres, de los que se cree que tenían su cuna no muy lejos de donde fueron encontrados en tiempos históricos (Hale y Harris, 1979). Igualmente, siguiendo a Sapir (1916), los lingüistas coinciden en que el centro de dispersión de un grupo lingüístico es el área que presenta la mayor diversidad interna. El problema del centro de dispersión es distinto al del origen de la lengua. Ya que todas las sociedades del Nuevo Mundo se originaron en algún lugar del continente euroasiático, todas deben haber tenido origen en el norte de Norteamérica.

No sólo existe una gran variedad de complejidad y contenido en las sociedades históricas del Nuevo Mundo encontradas por los españoles y portugueses, sino que también se conocía poco en ese tiempo acerca de las culturas que las habían precedido. Los restos arqueológicos que están debajo de algunas de las culturas actuales no son los mismos en muchos casos de los que vivían allí en tiempos históricos. Por ejemplo, los aztecas eran descendientes de una población de cazadores y recolectores del norte, que lograron el dominio del valle central mexicano alrededor del siglo XIV de nuestra era. Los famosos apaches y navajos eran gentes de lengua atapaskana, relacionados con los aztecas a través de la familia lingüística uto-azteca, y precedieron apenas a los españoles en el Gran Suroeste. Los anasazi residían en la región donde viven los navajos, que era mucho más amplia que la actual reserva navajo, aunque la incluía.

Como se indicó en los primeros capítulos, el modo de vida arcaico reemplazó al paleoindio hace alrededor de 5.000 ó 6.000 años. Los lingüistas colocan el tiempo-profundidad o tiempo de separación entre las distintas lenguas de la familia uto-azteca alrededor de hace 4.000 años. Esta fecha cae dentro de la variación cultural del desierto del período arcaico. Había comenzado una tradición de agricultura en el valle de México alrededor de hace 7.000 años, con las primeras evidencias de la domesticación del maíz, mientras el arcaico continuaba siendo el mismo en otras partes. En algún momento durante los 2.000 años siguien-

tes, el nódulo cultural implicado en los cultígenos se trasladó hacia el norte desde la meseta central, probablemente en tres corrientes migratorias, por encima de la línea costera del este, por una ruta central que abrazaba los bordes orientales de la Sierra Madre occidental, y por una ruta al oeste que seguía la línea del golfo sobre la vertiente oeste de la misma cadena montañosa, hasta el Gran Suroeste. La primera evidencia de esta tradición, el maíz, se encuentra entre los primeros mogollón y hohokam en el año 1000 a.C., y entre los anasazi para el año 300 a.C. Los arqueólogos coinciden en que la cultura del desierto fue reemplazada por la mogollón, hohokam, anasazi y hakataya en el Gran Suroeste más o menos en este momento. Pero, ¿qué lenguas hablaban estas gentes?

Las lenguas yuma, ahora centradas alrededor del valle del río Colorado inferior, se cree que eran habladas por la gente que vivía en una amplia región que alcanzaba hasta el sur de Baja California y que incluía las áreas adyacentes del suroeste de Arizona, el sureste de California y el noroeste de Sonora. Se piensa que representaban las variantes pinto y amargosa de la cultura del desierto en su fase temprana de cazadores y recolectores, y que desarrollaron la cultura hakataya que siguió, con la ayuda, quizás, de algunos uto-aztecas.

La hakataya es una cultura prehistórica que coexistió con las fases últimas de la hohokam, mogollón y anasazi. Se originó alrededor del siglo VI de nuestra era como una sociedad agrícola de las llanuras aluviales en el valle del río Colorado y sus alrededores, extendiéndose hasta baja California, el sur de California y el suroeste de Arizona (Schroeder, 1957, 1963). Los hablantes yuma que habitaban la región puede que en tiempos prehistóricos se turnaran con las gentes uto-aztecas en el flujo y reflujo de cultivar pequeñas extensiones de tierra, dejando las otras para los cazadores y recolectores, antes de que también ellos se convirtieran en agricultores. El tiempo-profundidad de las lenguas yuma parece haber tenido lugar alrededor del momento de la introducción de la agricultura en el suroeste.

La amplia distribución de los uto-aztecos desde México central hasta Alaska presenta problemas para la definición definitiva de toda la familia. Ya en el año 3000 a.C., había comenzado la expansión de esta familia lingüística, y hacia el año 500 a.C., probablemente se había dividido en sus ocho subfamilias, estando sus representantes de entonces probablemente cerca del escenario que ocupan en la actualidad. Sin em-

bargo, si restringimos las generalizaciones al Gran Suroeste, el mejor centro de dispersión regional parece haber estado en la frontera de Arizona-Sonora, cerca del actual Tohono O'Otam (Pápago). En sus primeras fases, debieron de haberse originado de una variante de la cultura del desierto más al este, para posteriormente empezar a desplazar a los yuma del sur de Arizona o a impedir su expansión.

Los arqueólogos creen que los hohokam llegaron al suroeste procedentes de México, antes del año 300 a.C., quizás tan tarde como al final del primer milenio de nuestra era. También se piensa que eran los antecedentes de los grupos de lengua pima actuales del sur y centro de Arizona, los pima y tohono o'otam (pápago). Ya que el centro de la diversidad lingüística está ligeramente más hacia el sur, los hablantes de la cultura hohokam debieron de haberse dispersado hacia el norte antes de su aceptación de la agricultura.

El tanoano de la familia lingüística kiowa-tanoano está claramente asociado con los pueblos horticultores de los tiempos históricos. Debido a que no tienen otras filiaciones conocidas más que la kiowa, su centro de dispersión está cerca de donde existen actualmente. La rama kiowa se originó más hacia el norte, en el oeste de Montana, pero algunos arqueólogos sugieren que los tanoanos surgieron de la variante cochise de la cultura del desierto más hacia el sur (Ellis, 1967b). Los hablantes zuñi y keresanos también tuvieron su origen probablemente muy cerca de su localización actual, siendo cualquier afirmación acerca de su migración y afiliación con otras lenguas o grupos especulativa, ya que no hay bases de evidencia arqueológica. Ellis (1967b) postula una asociación de los keresanos con la variante San José de la cultura del desierto.

Los mogollón del suroeste de Nuevo México y áreas circundantes se desarrollaron fuera de la tradición cochise del desierto, después de que se añadieran la agricultura de aldea y la cerámica, alrededor del año 300 a.C. Los primeros mogollón fueron vecinos de los antecesores cesteros de los anasazi. Existe mucha especulación acerca de la afiliación lingüística de la sociedad mogollón. Ellis (citado en Davis, 1959) mantiene que la lengua de esta gente era el tanoano, de lo que se desprendería que los pueblos del valle del Río Grande se originaron en el sur. Otros han sostenido durante mucho tiempo que éstos, y por ello los tanoanos, surgieron al noroeste de la región, en el suroeste de Colorado o sus entornos.

Al igual que las otras culturas prehistóricas recientes del suroeste, se dice que la anasazi surgió de alguna variedad de la cultura del desierto y está representada en la secuencia Cestero primitiva. Los hopi pueden haber llegado con la primera expansión de los hablantes uto-aztecos al suroeste y se convirtieron en los primeros impulsores de los anasazi occidentales (kayenta). Se dice de los zuñi que vinieron del cañón del Chaco, pero existen otras sugerencias igualmente especulativas sobre su origen procedente de los mogollón. Existe un consenso casi unánime acerca de la asociación de los grupos de lengua tanoana con los originales anasazi del Río Grande y acerca de la llegada posterior de los keresanos. Algunos dicen que los tanoanos y keresanos procedían de la cuenca del San Juan.

Grupos socioeconómicos del Gran Suroeste

Cuando los españoles llegaron a la región después de 1540, encontraron alrededor de 200.000 personas que vivían en cerca de 45 grupos diferentes y hablaban 20 lenguas distintas, sin una *lingua franca*, es decir que no tenían ninguna lengua o dialecto que fuera usado de forma común para la comunicación con fines de comercio u otros. El aspecto que más atrajo a los españoles fue una cultura agrícola que había sido más o menos continua desde tiempos prehistóricos, aunque se interrumpiera en algún lugar, desde México central hasta los Estados Unidos. Esta agricultura era diferente de la versión mesoamericana en que carecía de algunos cultígenos como los chiles, tomates y otros propios de climas más tropicales y húmedos. Las cosechas principales eran el maíz, los frijoles y la calabaza, cultivados en regiones semiáridas que requerían mecanismos de control del agua tales como la irrigación de las llanuras aluviales. Alrededor de los grupos agrícolas había otros que eran nómadas y se dedicaron a hacer incursiones en tiempos de los españoles, dependiendo principalmente de la caza y recolección como medios de subsistencia.

Spicer (1962) identifica cuatro grupos residenciales y socioeconómicos diferentes en el Gran Suroeste: rancherías, aldeas, bandas agrícolas y bandas no agrícolas. Otros antropólogos simplemente los designan como horticultores y cazadores y recolectores. La gente llamada de ranchería y aldea era agricultora; los últimos vivían en unidades cons-

truidas más próximas entre sí, que algunas veces consistían en estructuras de albañilería pared con pared de uno o varios pisos de altura. La gente de ranchería parece ser una adaptación que podría denominarse «bandas asentadas», en la que los asentamientos eran viviendas separadas asociadas de manera amplia. El tercer y cuarto grupos eran simples bandas, algunas de las cuales todavía no habían adquirido la agricultura como fuente complementaria de alimento.

Por rancherías los españoles entendían a las gentes que tenían puntos fijos de asentamiento. Las casas se esparcían a lo largo de las orillas del río a una distancia comunicable de varios cientos de metros, separadas de otras aglomeraciones similares. La mayoría de la gente del suroeste eran agricultores de ranchería, alrededor de 150.000 personas, encontrándose principalmente en el norte de México, con algunos también más hacia el norte, en la región del río Gila medio y a lo largo del río Colorado. Los tepehuán, tarahumara y guarijio se encontraban en las tierras altas de las Sierras Madre, en el suroeste de Chihuahua y el sur de Durango actuales. Los tarahumara cultivaban la tierra en verano y practicaban la transhumancia, trasladándose con sus animales de pastoreo a los profundos cañones durante el invierno, para vivir en refugios hechos en las cuevas o en casas de piedra y albañilería. Tenían chamanes como líderes políticos y religiosos que también se ocupaban de la salud, en vez de sacerdotes, y recolectaban plantas silvestres para complementar sus huertos.

Al norte se hallaban los grupos pima, de lengua uto-azteca, como los tarahumara, que también vivían en rancherías. Los asentamientos pima eran más compactos o parecidos a pueblos que los de los tarahumara. Otro grupos eran los cáhita y los opata (ahora extinguidos), ambos uto-aztecos, que se encontraban hacia el este de la costa. Los cáhita, los yaqui y los mayo, vivían y tenían sus cultivos cerca de las desembocaduras de los grandes ríos. Tenían mayores y más densos asentamientos, pero su modo de vida seguía siendo comparable al de los pima y tarahumara. Desarrollaron una organización política tribal más compleja, que abarcaba a ocho comunidades distintas para asuntos de guerra y defensa. También poseían grupos ceremoniales organizados de manera más permanente, alcanzando una rudimentaria forma de sacerdocio. A diferencia de los demás, los yuma de la parte inferior del río Colorado hablaban otra lengua. Sus comunidades eran menores que las cáhita, más parecidas a las de los pima pero, al igual que los cáhita, se organizaban regularmente como unidades tribales totales para la

guerra. Culturalmente se parecían más a los pima por ser más simples y depender más de los alimentos silvestres.

Al noreste de los grupos asentados en rancherías descritos arriba, estaba la gente de aldea, los indios pueblos, que vivían en el valle del Río Grande y en el oeste sobre la meseta del Colorado. Habitaban compactas aldeas formadas por estructuras de albañilería o adobe pared con pared, rodeando una plaza ceremonial o espacio abierto, donde se encontraban las casas religiosas llamadas *kivas*. Practicaban la agricultura de regadío y secano de forma más intensa. Bajo la dirección sacerdotal, poseían un rico ciclo ceremonial anual, que incluía rituales de curación y fertilidad. Alrededor de 40.000 personas vivían en este grupo, hablando siete lenguas diferentes, lo que constituye una diversidad mucho mayor que la hallada entre los 150.000 habitantes de las rancherías.

Los grupos de bandas eran básicamente nómadas que vivían sin asentamientos muy precisos. Se dedicaban fundamentalmente a la caza y a la recolección de alimentos silvestres, ocupando la agricultura un puesto de menor importancia. Hay que incluir aquí a las gentes de lengua atapascana de la parte norte del Gran Suroeste, a los navajos, apaches, y los mescaleros y chiricahuas no agrícolas de la zona más al sur, que vinieron del norte entre el 1300 y la llegada de los españoles en 1540. Reconocían lugares sagrados tales como montañas, símbolos que daban a la banda su unidad e identidad. En el momento de la conquista española, sumaban alrededor de 15.000 personas, aunque la estimación es difícil debido a sus traslados estacionales. Otros cuantos miles de personas, los seri, eran también bandas no agrícolas que vivían a lo largo de las llanuras costeras de Sonora, dedicándose a la caza de animales pequeños, como conejos y venados, a la pesca y captura de tortugas marinas, y a la recolección de los frutos de los cactus, hierbas y algas. También debe contarse entre las bandas de cazadores y recolectores a la numerosa población indígena que vivía en el nordeste de México, al norte y nordeste de las gentes mesoamericanas, al otro lado del Río Grande e incluyendo el delta y las llanuras costeras del golfo de Texas. Sumaban entre 10.000 y 15.000 personas, ahora extinguidas.

La periferia suroeste

El descubrimiento de plata en Zacatecas en 1547 inició el traslado al norte de los españoles sobre todos los frentes. Los antropólogos que

han estudiado los documentos dejados por soldados y misioneros sobre su encuentro con los grupos indígenas han dividido el área en periferia suroriental y suroccidental, pero existen varios problemas respecto a esta clasificación. En primer lugar, su designación del sur está hecha desde una perspectiva etnocéntrica norte. De hecho, la región de que hablamos, que comprende la actual parte norte de México, constituye la periferia norte para las sociedades mesoamericanas, tanto como la periferia sur para el Gran Suroeste. Es una periferia en el sentido de que sirve como región de pequeño intercambio e influencia tanto para el sur como para el norte y sin compartir una gran extensión de las culturas de cualquiera de los dos centros culturales, constituye una amplia región fronteriza. Ha existido una larga discusión acerca de la naturaleza y frecuencia de los contactos prehistóricos y de la influencia entre los centros mesoamericanos y las sociedades prehistóricas del Gran Suroeste, tales como los casos de los casagrandes, mogollón, hohokam y anasazi. Otro problema es que las referencias a la periferia sur realmente hablan del área sur central (o norcentral en términos mesoamericanos), que abarca la gran región intermontañosa entre las dos Sierras Madre y principalmente la parte que bordea la zona este de la Sierra Madre occidental. La región entera al este de esta área tuvo poca importancia para los exploradores españoles, pero estaba habitada por muchos grupos de gentes indígenas ahora extinguidos.

Siguiendo a Hinton (1983), definiremos la periferia suroeste del Gran Suroeste como la región que se extiende hacia el sur desde el Río Grande de Santiago, en Jalisco, por el oeste desde las llanuras costeras del golfo de California, hasta la cima de la Sierra Madre occidental, incluidas sus vertientes occidentales y llegando hasta el norte del río Gila en Arizona. Geográficamente, la zona es variada e incluye las laderas occidentales de una gran montaña, con sus afluentes que corren hasta las llanuras costeras del golfo, y al norte el desierto de Sonora, también con el drenaje del río Gila, que fluye hacia el oeste, hasta el río Colorado inferior, que corre hacia el sur para desembocar en el golfo. Desde el punto de vista cultural, aquí existieron culturas íntimamente relacionadas y diferentes de las que las rodeaban. Eran principalmente gente de ranchería, que vivía en pequeños agrupamientos de dos a una docena de viviendas, y que usaba la técnica de roza para cultivar los aluviones de los ríos y complementaba su dieta con la pesca, la caza y la

recolección. Su base alimentaria era el maíz. Todos, menos los seri y los otros de lengua hokana, hablaban variedades de la lengua uto-azteca. La organización social era bilateral, y tenían una terminología de parentesco que se bifurcaba colateralmente, con términos hawaianos de primos.

Los grupos del límite sur de la región reflejaban una clara influencia mesoamericana. Eran los cora, huichol, tepecano, tepehuán del sur y los extinguidos acaxee y xixime. Algunas de las características mesoamericanas compartidas eran los centros ceremoniales, los templos, ídolos, el sacrificio y canibalismo, los sistemas de carga y algunos elementos mitológicos. Beals (1932) sostiene que compartían un 70 por ciento de su cultura con sus vecinos mesoamericanos del sur. Ya hemos hablado de las influencias mesoamericanas, que se extendieron hacia el norte hasta el núcleo del Gran Suroeste en las culturas prehistóricas de los mogollón y otros, pero allí la adaptación fue diferente y produjo un sistema muy distinto, no tan aproximado en contexto o situación como el de los grupos de que hablamos aquí.

Los grupos que representaban la mayor influencia mesoamericana descritos arriba estaban separados por varios cientos de kilómetros de los situados más hacia el norte, lo que se refleja en sus diferencias culturales. El grupo norte de la sociedad mexicana de ranchería, a veces llamado el grupo de Sonora, incluía a los yaqui, mayo, tepehuán del norte, tarahumara, guarijio y opata (ahora extinguido). Se extendían hacia el norte a lo largo de las laderas occidentales y el espinazo de la sierra Madre occidental, y todavía más hacia el norte, en el desierto de Sonora, estaban los pima bajo, pápago (tohono o'otam) y los pima del río Gila. Los seri, cazadores y recolectores de la llanura costera de Sonora, pertenecían geográficamente a este grupo, pero hablaban una lengua completamente distinta y estaban de algún modo más relacionados culturalmente con los grupos del río Colorado del norte.

Todos ellos eran agricultores de las riberas fluviales, excepto los seri y los pápago del desierto, y el variado hábitat permitía una población para cada grupo que era tan grande o mayor que la de todas las aldeas pueblos juntas. Pero la ocupación de esta excelente tierra llevó a su expulsión por los rancheros y granjeros españoles, y a la aculturación, consolidación o extinción de muchos de estos grupos. También sufrieron desplazamientos por los apaches que se trasladaban hacia el

suroeste, quienes a comienzos del siglo XVIII, empezaron a formar una cuña entre los tarahumara y los grupos de Nuevo México, a empujar a los opata y jova hacia el oeste y finalmente acabaron extinguiendo a estos dos grupos y también a los jumano. Sólo los refugios de montaña de los tarahumara, guarijio y tepehuán del norte pudieron defenderse con éxito contra las correrías apaches.

Las periferias surcentral y sureste

La periferia suroeste del Gran Suroeste comprende a todos aquellos grupos del norte del área de Jalisco-Sinaloa que se extiende al oeste de la Sierra Madre occidental e incluso ocupa el espinazo de la cadena montañosa y llega hasta Arizona. Son los tepehuán del norte, los tarahumara, guarijio, pima baja, pápago y pima alta, y algunos grupos extinguidos. Los grupos de las periferias surcentral y sureste que se extendían hacia el este de esta misma cadena montañosa todo el trecho hasta las llanuras costeras del golfo de México, abarcando la Sierra Madre oriental (este) y otras montañas, y al norte más allá de la parte inferior del Río Grande (Río Bravo) hasta las llanuras limítrofes de Texas, están extinguidos o se conoce muy poco de ellos, con pocas excepciones.

Cuando empezaron a dirigirse fuera del área costera central y este, los españoles se encontraron con pequeños grupos de indios a quienes dieron a veces nombres conflictivos, inapropiados o confusos. Esta amplia región ha sido llamada América-Arida por Kirchoff (1944). Muchos han sugerido que esta apelación se aplique a toda el área aquí llamada Gran Suroeste para evitar el etnocentrismo de la última denominación. Nosotros mantenemos el término de Gran Suroeste debido a su uso etnológico de gran reputación. Además, toda la región no puede ser llamada árida porque en algunos lugares de alta montaña la vegetación es bastante exuberante y allí y en otras áreas el índice pluviométrico anual es muy alto —más de 38 centímetros al año—, lo que caería fuera del tipo de climas áridos.

Del sur al norte del centro de la región, los grupos encontrados fueron los guamar, pame, zacatecas (que bordeaban a los tepehuanos por el este), cuachichil, lagunero, toboso, cacaxte y los mencionados previamente concho, jumano, suma, jano y jocome. En el extremo de la

periferia sur de esta región, los pame hablaban una lengua relacionada con el otomí de la región mesoamericana más hacia el sur. Además de los mencionados arriba como ocupantes de las montañas de la sierra Madre occidental, también estaban los uto-aztecas: los concho, chisos (grupo relacionado con los concho), suma, jumano y opata. Los jano y jocome puede que hablaran la lengua atapascana. Los concho, que vivían en la vecindad del río del mismo nombre, tenían representantes sedentarios en las regiones superiores del valle del río cerca de los tarahumara, y hacia afuera, en las llanuras, algunos eran cazadores y recolectores nómadas. Los jumano y suma también tenían grupos de cada categoría. Sin embargo, sus vecinos del norte, los jano y jocome, eran cazadores y recolectores.

La mayoría de los otros grupos del este hablaban una variedad de lenguas, según los cronistas, pero su afiliación no se ha determinado con certeza y es mejor dejarlos sin clasificar. Lo mismo puede decirse acerca de los cientos de nombres encontrados en los escritos de los primeros exploradores españoles, nombres que eran los de las bandas locales o lugares, las variantes geográficas de la misma designación y términos descriptivos dados por los españoles a grupos similares o diferentes, tales como los pintos, mulatos, blancos, mansos, bravos y otros. Campbell (1983, p. 347) señala que hay más de 1.000 nombres para los grupos étnicos del noreste de Nueva España en un periodo de 350 años. Hacia el este había varios pequeños grupos a los que generalmente se hace referencia como coahuiltecas, debido a que se creía que hablaban una lengua similar, pero esto no es seguro. Es verdad que existía tal lengua, lo que es incierto es el número y nombres de todos los grupos que la hablaban como primera o segunda lengua (Campbell, 1983, página 348). Otras lenguas habladas más hacia el norte y este, extendiéndose desde Nuevo León y pasando la región del delta del Río Grande, eran el karankawa y el tonkawa. La población estimada de estos grupos del nordeste oscila entre unos pocos cientos hasta 15.000 personas (Salinas, 1990).

La gente del este y los alrededores de las laderas de la otra cadena montañosa del norte, la Sierra Madre oriental, constituía muchas bandas, de las cuales las mejor conocidas son los janambre, pamorano, comecrudo, pachal, cabeza, contotor, terocodame, hueyhueyquetzal y muchas otras. También los payaya, aranama, orejón y otros. Las mejores descripciones de dos grupos extinguidos son la de los mariames del sur

de Texas, hecha por Cabeza de Vaca, y la de algunos grupos de Nuevo León hecha por León en 1649. La gente de esta amplia región del este vivía en pequeñas bandas, basadas en la familia extendida, que podía incluir familiares de ambos lados, y generalmente se relacionaba con las vecinas mediante el parentesco y matrimonio, compartiendo la misma lengua. De algunos grupos se dice que eran matrilineales y matrilocales (los tobosos), esto es, que trazaban el parentesco o la afiliación residencial a través del lado familiar de la madre o esposa. Los cuachichil eran matrilocales. Los matrimonios eran concertados, careciendo de importancia la castidad prematrimonial; en algunas áreas de la zona suroeste del territorio se practicaba el bardaje (travestimiento), el sororato (matrimonio con la hermana de la difunta esposa) y el levirato (matrimonio con un hermano del esposo difunto).

La mayoría de la gente cazaba y recolectaba, aunque en algunas zonas la pesca y el cultivo eran importantes. Se encontró horticultura en unas pocas áreas: los valles de los ríos Conchos y Río Grande inferior, la zona de Parras-Lagunas y en la sierra de Tamaulipas. Cazaban pequeñas piezas como venados, conejos, pecarís, ratas y ratones, pavos, pájaros y serpientes, así como caballos salvajes y ganado de los españoles. La introducción de los animales de pastoreo por los españoles alteró la ecología de la región y durante un tiempo estos grupos cazaron o robaron el ganado que estaba reemplazando el nicho ecológico de sus presas usuales. Por supuesto, esto levó a problemas mayores con los españoles y a la final desaparición de estos grupos. También utilizaban las plantas disponibles: el cactus de tunas, los granos del mesquite, el maguey, semillas, raíces, pacanas más hacia el norte, y muchas otras hierbas y plantas. La pesca era importante en las áreas de lagos y ríos, pero tenía especial significado en la región de las llanuras costeras del golfo y en el gran delta del Río Grande inferior y otros ríos de las cercanías. Exploradores como Cabeza de Vaca, La Salle y Lafitte informaron de una gran población que casi enteramente se sustentaba de la pesca, complementada con la caza fuera de estación.

Eran usuales las bebidas alcohólicas, hechas de muchas plantas diferentes. También se conocía el peyote, siendo las llanuras centrales del este, desde el este de Durango, pasando por el este de Chihuahua, hasta el oeste de Texas, la fuente para sus brotes de todos los grupos circundantes. Los metates y las manos de moler eran conocidos y usados para moler semillas y otros materiales recolectados para hacer tortas o

papilla. Se comían peces y aves acuáticas, cuando eran asequibles en las zonas cercanas a los ríos y corrientes. La disponibilidad estacional de plantas, semilla, caza y pesca dictaba el traslado de las bandas dentro de sus territorios circunscritos. La tecnología utilizada era la de los cazadores y recolectores de la región: arco y flecha, trampas, lazos, agujeros disimulados en el suelo, señuelos, barreras para conducir la caza y rodearla, cacerías comunitarias prendiendo fuego a matorrales y hierba, palos plantadores, cuchillos, raspadores y martillos de sílex, contenedores y utensilios de calabaza, cestas, esteras, bolsas de red de fibra, balsas atadas, venenos de pescado, ropa de piel y mantas de tiras de piel de conejo. El vestido y adorno consistía en taparrabos, sandalias de cuero o fibra, mantos de piel, pinturas en el rostro y el cuerpo, tocados, collares y brazaletes de hueso y concha y pendientes en la nariz y orejas. Las viviendas eran estructuras de vigas o ramas cubiertas por esteras, hierba, pieles u otros materiales (Griffen, 1983; Campbell, 1983; Newcomb, 1983; Salinas, 1990).

Efectos de la intrusión hispánica

La influencia española comenzó en Nuevo México a la vuelta del siglo XVI. Durante los siguientes cien años, se establecieron misiones, presidios, minas, asentamientos y granjas en toda la región norte de la línea del meridiano de Capricornio. La primera reacción ante el desplazamiento fue la aceptación, seguida pronto por el levantamiento armado. Los españoles se desquitaron aumentando la presencia de las tropas militares, abriendo presidios y persiguiendo a las correrías indias. Cuando eran capturados o vencidos, el castigo era severo, a menudo la decapitación o mutilamiento. La tecnología de guerra, realmente pensada para la caza, nunca se pudo comparar con las armas y tácticas superiores de los soldados españoles. Los indios fueron reunidos en misiones y reducciones, asentamientos establecidos cerca de las misiones donde eran adiestrados y cristianizados. Y allí, en los compactos asentamientos y como resultado del apretado contacto, se convertían en víctimas de las epidemias de nuevas enfermedades que los diezmaban al no tener inmunidad contra ellas.

Las misiones estaban generalmente situadas cerca de los presidios de la frontera, utilizándose para controlar y cristianizar a la población

nativa. Cuando la frontera avanzaba, las misiones también lo hacían, siguiendo o encabezando a los exploradores y soldados. Algunas veces eran abandonadas, reestablecidas y abandonadas de nuevo, dependiendo de la animosidad de la frontera o de las vicisitudes de las altas autoridades políticas. Generalmente se sostenían mediante la agricultura y necesitaban del trabajo indio para mantenerse en funcionamiento. La búsqueda de mano de obra indígena y de almas era a menudo el motivo de su relocalización, aunque finalmente fueron abandonadas o reemplazadas por iglesias parroquiales.

En el caso de los grupos indígenas sobrevivientes, los nativos huyeron ante los españoles a terrenos más altos o alejados, donde, cuando fueron dejados tranquilos, crearon una cultura amalgamada, que era la síntesis de los elementos culturales introducidos últimamente y sus propios modos. Todos ellos fueron hispanizados en mayor o menor grado, unos pocos amalgamando un modelo distintivo, como los tarahumara, pero para la mayoría de los pueblos indígenas ello significó una sociedad fuertemente mestizada, con vagos apuntalamientos de su pasado indígena. Las excepciones pueden haber incluido a los seri y a los hablantes pima de Arizona, pero en el último caso sucumbieron ante la anglización después de la llegada de los estadounidenses a mediados del siglo XIX. En otros casos, como el de los opata, que fueron de buena gana compatriotas y aliados de los españoles, fueron asimilados hasta su desaparición como entidad cultural. La mayoría de los grupos desde el noreste de San Luis Potosí hasta las llanuras de Texas fueron erradicados. Los restos que escaparon se mezclaron con los grupos circundantes —los indios de las praderas, los piro, los pueblos, los tarahumara—, o también fueron mestizados. Los seri, por ejemplo, consolidaron grupos que probablemente hablaban lenguas relacionadas, como los guaymas, tepocas, salineros, etc. La influencia y efectos de la invasión española sobre los grupos indígenas ha sido discutida en otro capítulo más extensamente, por lo que aquí sólo mencionamos unas cuantas observaciones generales para proporcionar una conexión con los capítulos siguientes que hacen una valoración de cada grupo.

El contacto con los españoles trajo nuevos materiales y nuevos hábitos de subsistencia. La mayoría de los indios del norte de México conocían el trabajo asalariado por sus primeros contactos. Trabajaban en las granjas y ranchos de los misioneros y españoles, y en las minas por toda la región. Lo hacían a veces por curiosidad, retornando a sus tierras

a tiempo para plantar o recoger la cosecha. También trabajaban como sirvientes domésticos de muchos de los primeros colonizadores españoles, modelo que ha continuado hasta la actualidad.

Sumario

Las explicaciones sobre el Gran Suroeste a menudo fallan en situarlo dentro del contexto de las sociedades que lo rodeaban y en presentar las condiciones culturales de sus periferias. Parece que desde una perspectiva más amplia, el Gran Suroeste era un primo lejano de Mesoamérica, algunos dirían un primo lejano y pobre, que vivía en la frontera. Aquí hemos apuntado que algunos de los principales elementos culturales ciertamente se derivaron de Mesoamérica, pero fueron adaptados a un nuevo microentorno, dándoles un sello distintivo. Este núcleo mesoamericano tiene que ver con la agricultura y sus más importantes actos ceremoniales y culturales relacionados. De nuevo, desde una amplia perspectiva, se presentan dos núcleos agrícolas, uno en la meseta central mexicana y el segundo a lo largo de la cadena occidental de la sierra Madre y de las estribaciones de la siguiente cadena montañosa hacia el norte.

El núcleo del Suroeste estaba rodeado por todos los lados principalmente por cazadores y recolectores, que explotaban su entorno por todos los medios disponibles, incluyendo la pesca y las incursiones. Estas gentes nómadas eran restos del periodo arcaico del que evolucionaron los agricultores de la región, o eran intrusos tardíos procedentes del norte, como los grupos apaches, que dividieron la parte sur y norte del Gran Suroeste a lo largo de la frontera actual de México y los Estados Unidos. Los otros intrusos de la región, los soldados, colonos y misioneros españoles, vinieron del sur en este primer período. Entre los apaches y otros grupos nómadas, por un lado, y los españoles, por el otro, los grupos moradores estaban en una posición de constante hostigamiento y conflicto, que terminó con la extinción de muchos y la amalgamación, retirada y aislamiento de otros más.

Capítulo VIII

LOS TARAHUMARAS DEL NORTE DE MÉXICO

En 1902, Carl Lumholtz, explorador y etnógrafo noruego, escribió:

> Concebí por primera vez la idea de una expedición a México cuando visité Londres en 1887. Había [...] oído hablar de las maravillosas viviendas en los arrecifes del suroeste de los Estados Unidos, de aldeas enteras construidas en cuevas sobre abruptas laderas de montaña, en muchos casos sólo accesibles con la ayuda de escaleras de mano. Dentro de [...] los Estados Unidos no había [...] supervivientes de la raza que una vez habitó esas viviendas. Pero se dice que los españoles, cuando descubrieron y conquistaron esa zona, encontraron viviendas [semejantes], entonces aún ocupadas. ¿Podría todavía haber descendientes de esta gente en la parte noroeste de México, hasta ahora tan poco explorada? (Lumholtz, 1902, p. vii).

Reunió fondos y encabezó una serie de expediciones a las montañas de Chihuahua entre 1890 y 1898, totalizando cinco años de investigación de campo. En diferentes ocasiones, fue acompañado por guías, traductores, un geógrafo y su ayudante de laboratorio, un arqueólogo y su asistente, dos botánicos, un zoólogo, un mineralogista y otros, incluyendo a Ales Hrdlicka, el famoso antropólogo físico de Harvard. Cuando los fondos se agotaron, se libró de los miembros de su equipo y viajó solo con un guía-traductor, y cuando se terminaron sus provisiones, comió lo mismo que los nativos. En sus populares escritos y acciones fue semejante a Malinowski en las islas Trobriands, pero quizás fue un mayor explorador, si no un etnógrafo completo.

La sierra Tarahumara todavía es un área poco conocida, aunque ha sido popularizada por los escritos sensacionalistas y los relatos de los

turistas. Los misioneros jesuitas españoles dejaron algunas descripciones durante los siglos XVII al XIX. Pero después de Lumholtz, el estudio etnológico de la región se limita a alrededor de una docena de investigaciones, la mayoría de ellas sobre la zona central de las tierras altas.

Medio ambiente

Chihuahua es el mayor estado de México, y se extiende justo al sur de Nuevo México en los Estados Unidos. La autopista que corre por el sur desde Juárez hasta Chihuahua y la ciudad de México bisecciona la principal zona geográfica y vegetativa del estado. Alrededor de la autopista y hacia el este, se encuentran las tierras áridas y semiáridas, pero también las mejor irrigadas, propiedad de los mestizos. Inmediatamente hacia el oeste de la autopista, están las zonas de temporal, de onduladas mesetas pobladas de arbustos. Más hacia el oeste se hallan las altas tierras boscosas de las montañas de la Sierra Madre, que cubren la mitad del estado, y después de unas pocas interrupciones por el este y oeste hacia el norte, son, en cierto sentido, la continuación de la cadena estadounidense de las Montañas Rocosas. La elevación del estado aumenta del este al oeste y del norte al sur.

La región tarahumara del suroeste de Chihuahua, que comprende alrededor de 35.000 kilómetros cuadrados, puede ser dividida en dos amplias partes, una llamada alta Tarahumara, con una zona habitable que se extiende entre los 1.600 y los 2.300 metros sobre el nivel del mar, con picos que alcanzan los 3.000 y 3.300 metros, y otra llamada baja Tarahumara, con elevaciones de 1.300 a 1.600 metros, pero a menudo con una altura de 700 metros al nivel del mar. Aquí el terreno se rompe abruptamente por los ríos más importantes que corren hacia el oeste, el Urique, el Batopilas y el Verde, constituyendo las principales arterias del río Fuerte, que finalmente desemboca al mar en Sinaloa. A través de los siglos, estos ríos han erosionado profundos cañones llamados barrancas, que se caracterizan por su clima y vegetación subtropical. Aquí los tarahumaras cultivan pequeñas parcelas sobre sus laderas mediante la técnica de roza.

El clima de la sierra de la alta Tarahumara es el de alta montaña de bosque alpino. El porcentaje de lluvia anual es de 35 centímetros, y hay más precipitaciones en el sur de esta zona que en el norte.

El clima es generalmente templado, con temperaturas medias de 15° centígrados, alcanzando los 22° en los meses más cálidos del verano. Las especies de árboles dominantes son los bosques de pinos, los robles y los enebros. En las elevaciones superiores del sur, donde el porcentaje de precipitaciones es de 50-88 centímetros al año, la agricultura es más segura, la estación de cultivo dura cien días y el peligro de heladas mortales va de septiembre a mayo. En el norte, con menores elevaciones, el porcentaje de lluvias es de 38 a 50 centímetros al año, que son de poco valor para los cultivos de secano, ya que en años de sequía se pierden las cosechas. Dos tercios de las precipitaciones tienen lugar en la estación de lluvias que va de julio a agosto. El período más seco llega a continuación, durante los meses de abril, mayo y principios de junio, aprovechados para plantar la mayor cosecha de maíz.

Arqueología del norte de México

No se conoce durante cuánto tiempo los tarahumaras han ocupado sus dominios actuales, donde los encontraron por primera vez los españoles, ya que las excavaciones arqueológicas han sido limitadas. En el sur de Chihuahua, en la zona de cañones cercana a Batopilas, se ha hallado una cultura de tipo cesteros, que combina la caza y la pesca con el cultivo del maíz. Los informes arqueológicos indican la presencia de viviendas de piedra y almacenes, mantas de fibra de agave, esteras tejidas, alfarería, metates y manos de moler, y el uso de calabazas de botella cultivadas. Existen algunas preguntas acerca de si estas gentes eran los reales antepasados de los habitantes actuales y de su relación con los cesteros. Las leyendas entre los tarahumaras indican que vinieron del norte, lo que coincidiría con las sugerencias de los arqueólogos y lingüistas, que dicen que son los descendientes de los mogollón localizados en el suroeste de Nuevo México en el año 300 a.C. durante cerca de un milenio.

La historia y los grupos del noroeste de México

La historia de la región y los contactos de los tarahumaras y otros grupos aborígenes con los misioneros jesuitas, mineros y colonos, que

comenzaron a inicios del siglo XVII, han sido detallados en el capítulo sobre los contactos e influencias hispánicas. Finalmente, los jesuitas establecieron un gran número de misiones y visitas. La minería fue importante durante los dos primeros siglos, pero después se agotó. Durante el primer siglo de ocupación española, muchas tribus se extinguieron, quedando sólo en la sierra los tarahumaras, tepehuanos, guarijio y pima bajo. Pero alrededor de ellos estaban los opata y apaches en el norte, los seri en el oeste, los yaqui y los mayo en el sur, y numerosos otros grupos que acabaron extinguiéndose.

Los guarijio

Eran principalmente gente de montaña, que vivía en los valles superiores de los ríos Mayo y el ramal Chinipas del río Fuerte. Sus rancherías se extendían desde las montañas hacia el medio de los valles fluviales, llegando al mestizaje los grupos de las zonas inferiores, mientras que permanecieron más tradicionales los situados más alto. En 1936 se dijo que eran unos 1.600, pero estimaciones más recientes los colocan en unos 4.000. Están próximos a los tarahumaras en lengua y cultura; de hecho, algunos investigadores los clasifican como una variación cultural de estos últimos, con agricultura de roza complementada por la caza y recolección, variantes en ceremonias como la tutuburi, y otros elementos. Los guajirio de las zonas bajas visten más como los mestizos circundantes y la gente de montaña más como los tarahumaras, aunque vivien en una región más remota.

Los hablantes pima

Al igual que los otros grupos del norte de México, los pima bajo fueron concentrados por los misioneros jesuitas en asentamientos y mezclados genéticamente con las gentes circundantes como los opata. Trabajaban en las minas o en las granjas para los españoles, al principio fuera de las estaciones agrícolas, pero finalmente se convirtieron en la base laboral de toda la región. Los pima alta, es decir, los hablantes pima del norte, originalmente ocupaban una región que cubría la mayor parte del sur de Arizona, desde las montañas de Huachuca hasta el río

Colorado, y por el norte hasta el drenaje del río Gila. Todos los grupos del este se extinguieron por el proceso descrito arriba de la presión combinada de españoles y apaches, unos por el sur y los otros por el nordeste. Los pima del oeste sobrevivieron debido a estar fuera del alcance de la cristianización y a que vivían en áreas diseminadas e inaccesibles. Hoy incluyen algunos grupos restantes cerca de la frontera con Estados Unidos en México, los pima del desierto (pápago, tohono o'otam), los pima, con restos de los indios maricopa del río Colorado en una reserva llamada Comunidad Pima-Maricopa sobre el río Gila, cerca de Phoenix, Arizona, y grupos menores, entre ellos los grupos de Salt River, Ak Chin y Gila Bend. Muchos de los sobrevivientes de lengua pima de la región fronteriza mexicana se unieron a los pápago del norte, con los que compartían dialectos similares.

Los opata, eudeve y jova

Los opata eran un grupo de lengua uto-azteca que vivía en el centro y este de Sonora, cerca del límite con Chihuahua. Los opata, eudeve y jova hablaban dialectos de la misma lengua y están todos extinguidos. Todos juntos constituían un conjunto considerable, estimado en 20.000 a 60.000 personas, aunque estas cifras pueden ser demasiado elevadas. Al igual que otras gentes de ranchería de Sonora, cultivaban las corrientes y ríos de la ladera occidental de la Sierra Madre, vivían en grupos estructurados de manera amplia, sus líderes eran los ancianos y jefes de guerra, y nunca se unían excepto cuando estaban en conflictos bélicos contra los apaches. Algunas de sus prácticas culturales eran el intercambio de regalos entre aldeas, danzas especiales que incluían los disparos a una figura subida en un palo, y el patrocinio ceremonial comparable al sistema de compadrazgo posteriormente introducido de los españoles.

Entre 1628 y 1650, los misioneros crearon pequeños pueblos agregando algunas rancherías, usando el modelo hispánico de organización política. Ansiosamente se convirtieron al cristianismo y pronto adoptaron la cultura española. Se les consideró buenos trabajadores y soldados, ayudando a combatir contra los apaches, hasta que finalmente «desaparecieron» al convertirse en mestizos de la sociedad moderna mexicana. La lengua desapareció en 1859, según Bandelier, que viajó a través de la región a finales de la década de 1800 (Hinton, 1983).

Hinton halló 500 casi «puros opata» y 4.000 «inditos», personas pobres de descendencia india que vivían en las afueras de varios pequeños pueblos del norte de Sonora en 1955. Estas personas conservan muy poco de su anterior cultura y rápidamente desaparecen por medio de la asimilación. La mayoría no puede ser distinguida genéticamente ni culturalmente del resto de los ciudadanos mexicanos.

Los yaqui y mayo

Son hablantes del dialecto cáhita del uto-azteca y son los supervivientes de otros hablantes cáhita de los valles fluviales que descienden de la Sierra Madre al golfo de California, en el área del norte de Sinaloa y sur de Sonora. Al igual que otras gentes de ranchería, se cambiaron a una moderna cultura sincrética, compuesta por una mezcla de rasgos culturales españoles con su propia base indígena. Actualmente son el mayor grupo indígena de la parte inferior del desierto de Sonora y son bien conocidos a través de los extensos escritos de Spicer y sus estudiantes.

Los seri

Era un pequeño grupo de cazadores y recolectores que vivía en las regiones costeras de Sonora. Lingüísticamente están fuera de su sitio, inmersos en un mar de hablantes de uto-azteca, y más cercanamente relacionados, aunque también remotamente, con los hablantes yuma (hokano) del valle inferior del río Colorado. Se sustentaban principalmente de la pesca en las aguas costeras, complementando su dieta con la caza de pequeñas piezas y la recolección de frutos secos y plantas de la parte inferior del desierto de Sonora. Nunca fueron un grupo grande y hoy día cuentan con 500 personas, que subsisten con el tallado de madera y otras artesanías para el comercio turístico.

Los apaches

No es usual mencionar a los apaches en el contexto de la etnología del norte de México, debido a que fueron intrusos tardíos en la región,

que llegaron a la parte septentrional del territorio a la vez que lo hacían los españoles desde el sur. Sin duda, el rápido descenso de los grupos indígenas en la región fronteriza de México y Estados Unidos fue resultado de las tenazas que se colocaron sobre ellos por dos direcciones a la vez. Esta situación duró en el norte de México y el suroeste de los Estados Unidos durante casi doscientos años, hasta alrededor de la década de 1800. Los opata desaparecieron de buena gana, al asimilarse con los españoles y convertirse en sus aliados militares en contra de las constantes incursiones apaches. Los jocoma y jova fueron absorbidos o echados fuera por los apaches, y sus restos se unieron a otros grupos o se mestizaron. Los hablantes pima orientales, que se hallaban desde el río Santa Cruz hacia el este, también fueron afectados en el mismo sentido que los otros grupos atrapados en esta acción y los sobrevivientes se unieron a los pápago del oeste.

Las correrías apaches facilitaron la mezcla de los materiales culturales y genéticos, al capturar niños y mujeres de los opata y otros grupos. Igualmente quedó algo de la cultura apache entre los grupos residentes, que tienen historias acerca de un abuelo apache en uno de los lados de su familia. Algunos apaches, también, se unieron a los presidios y comunidades, y fueron llamados apaches «mansos», para después ser asimilados por algún grupo indio o familia hispana. La bebida de teguino entre los apaches era similar a la practicada por las gentes del norte de México. Existen prácticas ceremoniales semejantes y muchos apaches hablaban español como segunda lengua, debido a su experiencia o la de sus padres o abuelos. Los últimos apaches de las Sierras Madre, una pequeña banda chiricahua, fueron finalmente muertos en la década de 1930.

Grupos extinguidos

Anteriormente se han mencionado algunos grupos que se extinguieron poco después de la intrusión de los españoles en la región del sur de Sonora y Sinaloa. Dos de ellos fueron los acaxee y los xixime. Al norte de éstos, en la región de los ríos Mayo y Fuerte, estaban otras pequeñas tribus, cuya lengua y cultura conocemos poco. Entre ellos están los tapahue, macoyahui, conicari, teheco y baciroa. En el este, en la parte alta de la región, había otros más próximos a los tarahumaras: guazapar, temori, chinipas, tubar, huite y zoe. En el norte estaban los opata, suma, jumana, jano y jocome. Al este de la Sierra Madre occi-

dental, todo el trecho hacia el golfo de México y a lo largo de las llanuras costeras mexicanas y texanas, casi hasta el río Misisipí, había varios cientos de cazadores y recolectores, que también se extinguieron. Su número y nombre son inciertos hoy, pero probablemente eran de lengua coahuilteca, karankawa y tonkawa. Algunos de ellos puede que hubieran recibido el nombre por el lugar que habitaban, alguna característica especial (tatuados, pintados, oscuros, blancos, etc.), lo que parece ser el caso en muchas ocasiones. Estos grupos se resistieron a los primeros esfuerzos misioneros, fueron usados como trabajadores y aniquilados por la enfermedad o la guerra, o tan diezmados que los restantes se unieron a otros grupos.

Población

El grupo étnico más numeroso de los que habitaban la sierra Madre en Chihuahua incluye aproximadamente a 200.000 mestizos, a veces llamados «blancos», «españoles» y «chavochis», pero que usualmente se refieren a ellos mismos como «mexicanos». También hay grupos indios de varias tribus: 60.000 tarahumaras, 5.000 tepehuanes (con los restantes 10.000 en Durango), 1.000 pima bajo, y 4.000 guarijios. Los tarahumaras se llaman a ellos mismos «pagotome» y a su lengua «raramuri». Alrededor de 20.000 mennonitas viven en la periferia norte tarahumara y quizás el mismo número de mormones al norte de éstos.

Los tarahumaras viven en su mayoría en comunidades aisladas de 10 a 600 personas, llamadas ranchos. Son conocidos por su resistencia corriendo y por su inusual capacidad de ganarse la vida como porteadores. Se dice de ellos que son capaces de cazar un venado u otra pieza corriendo durante largos períodos, hasta que el animal cae por agotamiento. El accidentado terreno que es su hábitat, sin carreteras pavimentadas y con muchos senderos, hace que andar y correr sean los principales medios de transporte. El buen estado físico y la estamina son más evidentes en la organización de carreras de 240 kilómetros o más en las que participan equipos rivales de hombres o mujeres contra otros de su mismo sexo.

Mestizos

Los mestizos de habla española viven en granjas y ranchos de ganado aislados y en la mayoría de los pueblos mestizos de 1.000 a 18.000

personas dentro de la sierra Tarahumara y en ciudades mayores que rodean la región. Se ocupan en la agricultura mecanizada y la cría de ganado, operan en pequeños negocios y aserraderos, trabajan en las agencias federales y estatales y también como jornaleros, o tienen distintas profesiones. Algunos poseen y atienden pequeñas tiendas o negocios en las comunidades predominantemente tarahumaras. Allí viven con su mujer e hijos, convirtiéndose en un modo de controlar la economía interna de los tarahumaras. También viven en ranchos independientes o granjas en ejidos, mantenidos en común con algunos tarahumaras. Estos son tierras comunales repartidas en parcelas por el gobierno mexicano en la década de 1920, como parte de la reforma agraria para controlar las tierras de cultivo, madera u otras actividades económicas. Como los negocios se efectúan en español y requieren el conocimiento de la legislación y costumbres mexicanas, a menudo los tarahumaras no pueden conseguir su parte de las ganancias procedentes del ejido. No es una generalización decir que las relaciones de los mestizos con los tarahumaras son usualmente de explotación. Los mestizos son también los agentes, los funcionarios y la plantilla de prácticamente todas las agencias del gobierno, incluyendo la central y cuatro oficinas regionales del Instituto Nacional Indigenista establecidas en la región. El objetivo del INI, como se sabe, es ayudar a los indios y proteger sus intereses.

Además de este Instituto, sus oficinas y actividades, los jesuitas que regresaron a la sierra en 1900, después de su expulsión en 1767, tienen iglesias por toda la montaña, la mayoría de ellas como misiones de visita. La sede del obispo está en Sisoguichic, y tiene algunas clínicas y hospitales, así como escuelas, las más notables en Sisoguichic, Norogachic y Creel. Otras instituciones y agencias que se ocupan de las necesidades de los indios y los grupos campesinos aislados son mantenidas por el gobierno, como el Instituto Mexicano de Seguro Social, la Secretaría de Salud, la Secretaría de Recursos Hidráulicos y otros.

Variaciones culturales

Todos estos diferentes grupos étnicos y representantes de las agencias viven en cientos de pequeñas comunidades, diseminadas por todas

las montañas. Pero incluso las comunidades tarahumaras no son copias carbón unas de otras. Las diferencias climáticas y ecológicas dentro de la misma región del suroeste de Chihuahua se reflejan en variaciones subculturales y comunitarias. Las menores de tipo cultural incluyen diferencias en la lengua, dialecto, economía, cercanía con las comunidades mestizas y religión. Los tarahumaras hablan tres dialectos distintos de raramuri, que es una lengua uto-azteca. Las diferencias en la economía se deben a las variaciones geográficas y climáticas descritas previamente: la lluvia es escasa en el norte, aumentando hacia el sur, lo que resulta en su mayor aprovechamiento para la agricultura y los ranchos. Otras variaciones económicas provienen de la influencia de la cercanía de las comunidades tarahumaras a la industria de la madera, granjas agrícolas industriales, minería, construcción de autopistas y a las comunidades mestizas.

También se atribuyen las variaciones culturales a la disponibilidad de tierras, diferencias en la cantidad de provisiones domésticas guardadas por los tarahumaras, y la práctica de la transhumancia por las comunidades situadas dentro de un radio de 10 kilómetros de las barrancas, que trasladan sus animales antes de que llegue el invierno a casas situadas en las alturas superiores del cañón. Al contrario de la impresión producida por algunas fuentes publicadas, no todos los tarahumaras practican la transhumancia, ya que los habitantes del cañón representan de un 10 a un 12 por ciento de la población total, y debido a que viven más cerca de los mestizos, deben de estar más aculturizados que otros (Fried, 1968, p. 864).

La religión también se relaciona con las variaciones culturales internas. De los 60.000 tarahumaras, más de 4.000 son llamados «gentiles» (no cristianos) y viven generalmente en remotas comunidades. El resto son llamados «pagotame» o «bautizados», practicantes de un tipo de cristianismo nominal, compartimentado y a veces integrado en la cultura tarahumara.

Economía y subsistencia

Los tarahumaras practicaban la agricultura de secano con palo plantador antes de la llegada de los españoles. Con la introducción del ara-

do, las hachas de metal y los bueyes, pudieron cultivar áreas que permitían la irrigación y que tenían suelos más duros que los aluviales cercanos a los lechos de las corrientes utilizadas con anterioridad. También con la introducción del ganado bovino, las cabras y las ovejas aumentaron sus oportunidades de subsistencia. Sin embargo, los tarahumaras rara vez comen su ganado, y cuando lo hacen es generalmente durante banquetes de sacrificio. Lo usan principalmente para fertilizar los campos. Por el día, los animales son conducidos a los pastos y por la noche se meten en corrales movibles, que se trasladan por los campos en barbecho mientras se cultivaban otros. También se esparce fertilizante a mano en los campos individuales.

El ganado bovino y otros animales de pastoreo se poseen de forma individual, pero se comparten con los demás. Cuando un rebaño crece tanto que es tarea difícil vigilarlo para las mujeres y niños, el hombre colocará parte de él con amigos y parientes para su cuidado, que pueden hacer libre uso del fertilizante que produce. Los animales también se comparten para el trabajo, alimento o tesguino. El ordeño se hace sólo ocasionalmente, con objeto de hacer queso, que se intercambia o vende a los mestizos. Las ovejas y cabras proporcionan lana para tejer mantas y otra ropa, como cinturones y bandas para la cabeza. Los caballos son raros y generalmente no se montan. El animal favorito de carga es la mula. Los cerdos son muy estimados por su carne y su grasa para cocinar. El animal doméstico de compañía es el gato, mientras que el perro se utiliza para la caza.

La recolección de plantas silvestres es importante para su dieta, por lo que se reúnen una gran variedad de verduras, raíces, hongos, y también gusanos, langostas, saltamontes, miel, ranas, lagartijas y serpientes de cascabel. Las plantas son especialmente valoradas para propósitos medicinales, existiendo una amplia farmacopea para tratar las enfermedades hogareñas comunes, como resfriados, cortes, abrasiones, quemaduras, picaduras de serpientes e insectos, y dolores de espalda y de dientes. La primera línea del cuidado de la salud es ocupada por una gran variedad de practicantes de medicina popular, pero existen otros especialistas y posibilidades, que van de las curanderas de la sociedad popular mestiza a los modernos tratamientos médicos en los pueblos mayores de la sierra y en las ciudades circundantes.

La caza y la pesca son importantes donde todavía existen. Los animales salvajes complementan las fuentes regulares de alimento, espe-

cialmente en las épocas de sequía, pero también son apreciados por su piel y grasa. Se cazan conejos, roedores, ardillas, pavos, patos, palomas, codornices y otros pájaros, así como venados, jaguares, nutrias, zorros, coyotes y osos, tanto como alimento, con propósitos medicinales o por sus pieles como colchas para dormir. Se utilizan rifles y perros. Se pesca con caña y anzuelo o en trampas y jábegas, y también se exprimen y tiran plantas en el agua para adormecer a los peces. La producción de artesanía es importante como ingreso complementario de algunas familias, que hacen cestos, tejen cinturones y mantas, se dedican a la alfarería y a otros artículos para el comercio turístico. La economía también incluye el trabajo a jornal en las madererías, las minas, la construcción de autopistas y la agricultura industrial.

Todo el mundo participa en el sembrado, cosecha y otras actividades agrícolas. La siembra del maíz usualmente se hace entre abril y mayo, y se recoge la cosecha en otoño, entre octubre y noviembre. Los frijoles se plantan en junio y julio, cosechándolos dos meses después. Los campos se aran en surcos y después se hacen pequeños hoyos con el palo plantador, echando varias semillas en cada uno de ellos y pisando hábilmente la tierra después. Para impedir a los rebaños y animales salvajes el acceso a los campos, se levantan cercas. Los cultivos se guardan en graneros construidos con troncos, tablas o piedra. Los huertos también se sitúan cerca de la casa para cultivar verduras, como calabaza, chile, espinacas silvestres, sacate de pimienta, culantro, tabaco silvestre y otras verduras. Ocasionalmente también se cultivan patatas blancas y batatas. Se cosechan calabazas de botella para usarlas como utensilios y como sonajas ceremoniales. Algunos tarahumaras tienen huertos frutales donde el clima lo permite, con manzanos, melocotoneros, albaricoqueros y perales. Los cítricos y el aguacate se cultivan en las barrancas.

Dieta y nutrición

Se dice que los tarahumaras son generalmente gente sana debido al abrupto terreno en el que viven, su dieta, baja en grasa y colesterol, y alta en fibra y carbohidratos, junto con el fumar y beber sólo con fines ceremoniales y su costumbre de recorrer largas distancias andando o corriendo (a menudo cubren 240 kilómetros o más). Los principales

alimentos son aún el maíz, los frijoles y la calabaza, como en tiempos prehistóricos. Su dieta típica consiste en tortillas de maíz, maíz triturado mezclado con agua o leche que recibe el nombre de pinole, frijoles, verduras silvestres y ocasionalmente carne, pescado o cerdo. También comen las mazorcas del maíz tostadas, atole (papilla de maíz) y tamales. Los frijoles se tuestan, se muelen y se mezclan con agua para cocerlos. Las judías verdes también se cuecen. Las semillas de calabaza tostadas se consideran un manjar, y la carne de éstas se cuece o tuesta. En el tesguino (*batari* o *sugi* en raramuri), que es una cerveza de alcohol suave, se encuentra algún valor calórico. Se hace con maíz fermentado y se distribuye en ocasiones relacionadas con el trabajo comunal.

Bienes y ropas del hogar

Además de servir como buenas colchas para dormir, las pieles se usan para una gran variedad de fines: confeccionar sandalias, cuerdas, cinturones, hondas, mecapales, bolsas y mantas de montar. La fibra de plantas como el agave se utiliza para hacer mandiles, esterillas para sentarse, mallas para transportar cestas, y con otras fibras se hace cuerda y cordel; la yuca y la palma se usan para confeccionar inconfundibles cestas de formas cuadrangulares de todos los tamaños. Se ha mencionado el cultivo de las calabazas de botella, que constituyen buenos cucharones, cucharas y gran variedad de otros recipientes, como jarras para el agua. También se elabora alfarería, siendo la más característica las ollas de boca pequeña para el tesguino. Se hacen metates y manos de piedra, utilizados en la preparación de su alimento principal, el maíz. Con madera blanda, tallan cuencos y cucharas, algunos de los cuales van a parar al mercado turístico, junto con las muñecas y figurillas de corteza tallada.

El traje típico tarahumara es bastante característico. Los hombres visten sandalias, camisa o blusa, a veces un largo pañuelo de forma triangular que cubre el taparrabos, con una banda de lana tejida a la cintura para sujetar todo, y una cinta de algodón enrollada alrededor de la frente, colgando hacia un lado o a la espalda. La mayoría de los hombres aculturados sustituirán todo esto por pantalones vaqueros o de tela, una camisa de algodón y se rematarán con un sombrero de paja de estilo mexicano. Lo último en desaparecer son las sandalias. Los hombres que

andan por los pueblos mayores son a menudo distinguidos como tarahumaras simplemente por sus sandalias y su complexión más oscura. Un verano conversé con un hombre y sus dos hijos que estaban sentados en una esquina en el pueblecito del interior llamado Carichic, vestidos al estilo típico tarahumara. Al día siguiente dejaron el pueblo subidos en un camión de madera, encaminándose a Delicias, donde les habían prometido el mismo trabajo agrícola que habían hecho el año anterior. Ese día vestían pantalones vaqueros, camisas de algodón y sombreros de paja, pero seguían cubriendo sus pies con las sandalias de cuero. Las mujeres llevan una cinta en la cabeza, una blusa o camisa suelta, un fajín o banda en la cintura y varias capas de faldas de vuelo hasta debajo de la rodilla. También usan las mismas sandalias de cuero que los hombres y se muestran menos predispuestas a vestir las ropas occidentales que éstos.

La lana y el cuero se producen localmente en cada hogar para confeccionar los artículos caseros y de uso personal. La ropa de algodón se compra a los mercaderes locales en pequeñas tiendas que salpican la sierra, o a los vendedores ambulantes que llegan periódicamente para hacer intercambios y vender varios artículos. Las mantas y fajas son confeccionadas en telar de mano con la lana propia. Las primeras, hechas con gruesas tiras de lana, son características por su fondo completamente negro o blanco con pequeños dibujos de colores.

Las casas y otras estructuras

Existe bastante variedad de casas y estructuras secundarias por toda la sierra. Las mejores están construidas con troncos cortados y pelados, ensamblados en las esquinas; tienen marcos y puertas, y el techo es acanalado, con un espacio abierto cerca de su juntura con la pared para permitir la salida de humos del interior. Otras casas son de tipo cobertizo y consisten en gruesas tablas de madera cortadas a mano, apoyadas por un lado contra una construcción de tablones horizontales. También se hacen de barro y piedra, además de las viviendas proporcionadas por las cuevas de las barrancas, cuya entrada se cubre completa o parcialmente con una pared baja. Otras estructuras pueden ser pequeñas réplicas del edificio principal, que se usan para almacenar alimentos, como dormitorios para los niños y otros familiares, y como gallineros.

Carreras, bebida, juegos y diversiones

La mejor diversión tiene lugar durante las fiestas del tesguino, que duran varios días. Empiezan con la idea de hacer algún trabajo comunal, que rápidamente se continúa con la bebida, la borrachera y quizás peleas, disputas y actividades sexuales ilícitas. El objetivo principal de la fiesta de beber colectiva es reunir vecinos para ayudar en alguna actividad laboral, como puede ser la recolección de la cosecha, quitar las malas hierbas, la construcción de vallas, corrales o casas, o la tala de árboles. Se manda a los niños o a amigos para notificar a los vecinos cuándo comenzará el trabajo, pero éstos ya han visto el humo del fuego para preparar el tesguino y se anticipan a la invitación. Cada uno lleva un paquete de cigarrillos o cualquier otro presente y un cuenco u otro recipiente para beber.

Los excedentes de maíz son reservados para hacer el tesguino, colocándolo en un lugar húmedo y oscuro para que empiece a echar raíces. Entonces se muele en un metate y se mezcla en un gran recipiente, como una olla de barro o de metal a la que se ha cortado por la mitad. Esta mezcla se cuece al fuego durante varios días y después se coloca en un lugar fresco para que fermente. También se añaden plantas u otros agentes para impulsar la fermentación y para aumentar el contenido alcohólico de la cerveza. En un punto determinado, se cuela la mezcla para reducir el contenido de grano, aunque la bebida siempre produce la sensación de algo granulado. De este modo se preparan de unos pocos a quizás hasta 450 litros, suficientes para emborrachar a todos y para atraer una reunión lo suficientemente numerosa como para conseguir que se haga el trabajo planeado. El tesguino es ligeramente agrio y medianamente embriagador, a no ser que se alcancen altos niveles de concentración después de varias horas de beber grandes cantidades. Un campesino puede mantener una o algunas tesguinadas al año, aunque los más pobres sólo pueden permitirse costear una fiesta de este tipo.

Kennedy (1978) sostiene que la tesguinada es un mecanismo social que une varios ranchos vecinos en una red cuyo centro cambia en cada celebración. Es una fuente de diversión y recreo en la que se discuten matrimonios y otros acontecimientos importantes. La fiesta empieza con un sermón pronunciado por un chamán o anciano, que repasa las virtudes principales del grupo, como la ausencia de la violencia, el cuidado

a los niños, la cooperación, los buenos sentimientos y las relaciones estables. También se advierte a todas las personas que no peleen o duerman con los cónyuges de otros, lo que no parece servir de mucho, debido a que cuando la gente se emborracha, pueden surgir disputas acerca de transgresiones pasadas o presentes, pueden darse peleas y alguna vez tiene lugar alguna muerte. En caso de asesinato, la persona culpable es expulsada de la zona o en contadas ocasiones despachada a las autoridades federales o estatales. Los conflictos o el exceso de energía pueden disiparse mediante carreras o luchas libres. Kennedy (1963), que dedicó mucho tiempo al estudio de la función de estas ceremonias, declara que la gente puede acudir a 40 ó 60 tesguinadas al año, dedicando más de cien días a esta actividad, incluido el tiempo para volver al estado sobrio.

Las carreras y apuestas son importantes, lo mismo que otros juegos, como el lanzamiento de monedas o piedras dentro de hoyos hechos en el suelo. En las carreras largas de más de 160 kilómetros, corren equipos o individuos rivales de diferentes aldeas y a su resultado se apuestan ropas, herramientas, dinero o prácticamente todo. A veces un rancho entero acompañará a los corredores durante una etapa, que puede ser de varios kilómetros. Gana la persona o equipo que pateando una bola de madera durante toda la carrera, consigue que ésta cruce la meta primero. Para las mujeres se preparan carreras más cortas, en las que se van tirando y cogiendo un palo y un aro, según se va corriendo.

Los cantos y bailes están también en el repertorio de las actividades de recreo, pero generalmente se asocian con los de tipo ceremonial y ritual, que explicamos en otro lugar de este capítulo. Los instrumentos musicales utilizados son tambores cubiertos de cuero, sonajeros de madera con raquetas, palos con muescas, instrumentos de cuerda caseros, como violines y otros mayores que recuerdan a las violas, flautas, arcos musicales, sonajas de calabaza y cinturones de cascabeles.

Personalidad

Los tarahumaras han desarrollado una personalidad pasiva y no agresiva como consecuencia de la beligerante actitud y las medidas re-

presivas que utilizaron los españoles y después los mexicanos en su trato con ellos. No pegan a sus niños porque creen que si lo hicieran sus almas se asustarían, provocando una enfermedad. Se enseña a las mujeres y muchachas a que eviten la compañía de hombres desconocidos, especialmente si son de otra comunidad, porque pueden asaltarlas sexualmente, lo cual no es un mito, sino una experiencia para muchas mujeres tarahumaras. Éstas bajan los ojos en presencia de extraños y generalmente son muy recogidas y reservadas.

Son muy permisivos con sus hijos, especialmente con los varones, que no tienen deberes asignados. Se les permite ayudar en los campos o quedarse en casa, según prefieran. Un hijo puede decidir qué quiere hacer sin consultarlo con sus padres, incluyendo ir a la escuela, trabajar, casarse o dónde quiere comer o vivir. No es difícil encontrar gente buscando a un niño perdido, para descubrir que está viviendo con un familiar o que ha decidido ir o abandonar la escuela. Esta infancia mimada termina cuando se permite al muchacho acudir a las fiestas comunales organizadas para reunir vecinos para hacer un trabajo, donde se bebe y tienen lugar potenciales emparejamientos con fines matrimoniales.

Esta permisiva educación da como resultado una personalidad igualitaria en la etapa adulta. Hombres y mujeres heredan la propiedad por igual, esto es, de forma bilateral. Ambos comparten la responsabilidad de cocinar, coser, remendar, cuidar de los hijos y las demás tareas domésticas. Los hombres hacen también otras cosas que requieren mayor fuerza. Generalmente se ven en los campos a hombres y mujeres trabajando juntos. Los varones tienden a realizar el trabajo más duro, asociado con la construcción de casas, la tala de árboles y edificación de vallas y corrales, mientras que las mujeres y niños se cuidan de pastorear los animales.

Parentesco y matrimonio

La descendencia es bilateral, lo que quiere decir que se reconocen relaciones de parentesco en los dos lados de la familia por igual. Los hijos de los hermanos de la madre o el padre (primos) se nombran con el mismo término utilizado para los hermanos y hermanas. La sociedad

no es patronímica, lo que significa que no se favorece a los nombres de la parte paterna de la familia sobre los de la materna. No es patrilateral puesto que no existe prioridad del lado masculino sobre el femenino; tampoco es patrilocal o matrilocal, sino más bien bilocal, en el sentido de que la residencia después del matrimonio puede ser tanto en el rancho del marido como en el de la mujer, dependiendo de las tierras disponibles o de las que han sido heredadas. A veces se da una residencia temporal con los padres de la novia, tanto por razones económicas como personales. Otras se cambia del rancho de uno de los cónyuges, donde se ha vivido durante varios años, al del otro cónyuge para cultivar una parcela heredada por éste y que se ha hecho necesario por el tamaño de la familia en aumento.

La edad para contraer matrimonio es al final de los diez y tantos hasta los primeros veinte, y es concertado por un *mayori* (casamentero), pero los jóvenes de las comunidades cercanas a la sociedad mestiza no utilizan estos servicios. El matrimonio es monógamo, aunque hay casos de poligamia (varias mujeres) o, más raramente, de poliandria (varios maridos). Un hombre con muchas mujeres usualmente es una persona rica e influyente, que puede permitirse el mantenimiento de un hogar tan grande. La mayoría de los matrimonios son bastante estables, durando toda la vida, especialmente cuando nacen hijos de la pareja. Sin embargo, las parejas jóvenes pueden ser frágiles y separarse cuando se dan cuenta de que son incompatibles o cuando uno de ellos no es un trabajador laborioso. No son raras las consecutivas monogamias al volverse a casar después del final de una relación incompatible, o después de la muerte de uno de los cónyuges. El divorcio es fácil, simplemente se deja de vivir juntos. Cualquiera de los dos sexos puede tomar la iniciativa para las propuestas matrimoniales, los acuerdos, el emparejamiento sexual o la separación.

Hogar, rancho, pueblo y municipio

La unidad básica es la familia nuclear que vive en un hogar independiente, aunque otros familiares pueden unirse a la pareja casada o, como explicamos arriba, la primera residencia del matrimonio puede ser con los padres de cualquiera de los cónyuges. Los miembros del hogar comparten el alimento, la cocina, la propiedad y las demás tareas domésticas. Existe la propiedad individual, compartida comunalmente y

heredada de forma bilateral, normalmente por los hijos de la persona fallecida. De una a 20 casas se arraciman en ranchos próximos a las parcelas cultivadas, esparciéndose a lo largo de los drenajes de los ríos y arroyos. Cada uno tiene su nombre y se distingue de un pueblo, que es un centro de interacción con una iglesia y otros edificios, un ejido, que es un conjunto de tierras comunales de gentes nativas y no nativas, y un municipio, que es también una unidad bajo la estructura política del sistema estatal y nacional.

La gente cambia de rancho por su deseo o por necesidad de cultivar un trozo de tierra mayor, adicional o de mejor calidad. Ya se ha mencionado el cambio de hogar, cuyo privilegio disfrutan de forma independiente cada hijo o adulto. Según crece la familia, se siente necesidad de más tierra, por lo que se construye otra casa en el rancho del otro cónyuge si hay terrenos disponibles o se han heredado, o se quema una nueva parcela y se convierte en campos de cultivo, con una pequeña casa o refugio temporal. También, durante los meses más fríos, en los ranchos próximos a las barrancas, las familias se trasladan a las cuevas u otros refugios de los cañones con sus animales. Otra migración estacional tiene lugar después de la siembra y antes de la recolección de la cosecha, cuando muchos individuos, a veces varios miembros de la misma familia, emigran temporalmente para hacer trabajos agrícolas u otros en las granjas mestizas circundantes, para vender artesanías y plantas medicinales, o para trabajar como jornaleros en la construcción (Weaver, 1981).

Organización política

La situación política actual es una amalgama de instituciones nativas y otras actuales mexicanas, como el ejido y el municipio, reflejando influencias procedentes de las autoridades civiles y religiosas del período colonial. No hay ninguna organización política que cohesione a todos los tarahumaras, incluso es difícil hallar una identidad étnica que los cubra a todos, ya que se teme y evita a los extraños, sean indios o no, e incluso si son tarahumaras. El rancho es la unidad donde transcurre la vida cotidiana, y parece ser la organización nativa que hallaron los españoles. El pueblo, la unidad territorial y política moderna, es un foco de reunión para todos los tarahumaras de los ranchos circundan-

tes, con una iglesia y a veces un juzgado y una cárcel. Puede tener residentes de procedencia no tarahumara, que usualmente son los propietarios de los almacenes y otros negocios pequeños. Allí tienen lugar las celebraciones religiosas de las comunidades de bautizados; se llevan las disputas para su resolución; se hacen carreras pedestres, y se reúne la gente. Todas estas actividades del pueblo sólo conciernen de forma marginal a los ranchos gentiles, que tienen sus propias autoridades.

Cada pueblo tiene un administrador jefe llamado gobernador (*siriame*) y un grupo de asistentes con nombres tales como «teniente» (asistente del gobernador), «capitán» (oficial de policía), «soldado» (asistente de policía y mensajero), *mayori* y *chokeame*. El gobernador organiza las fiestas de la iglesia cristiana, fija las fechas, señala las personas que contribuirán con la comida y a los jefes de los bailes. También hace las veces de jefe del juzgado y de mediador informal en las disputas familiares. También pronuncia sermones públicos, que reflejan las normas comunitarias ideales. El *mayori* concierta matrimonios y aconseja a las personas en problemas domésticos (Fried, 1968, pp. 860-861). El *chokeame* organiza las carreras. Otras autoridades son el *alacante* (juez), general (ex gobernadores), *oliwashi* (guardias), *tenanches* (los que ofrecen la fiesta), *chapeyokos* (organizadores de la danza de matachines) y varias autoridades ejidales más, introducidas a través del sistema de tierras comunales mexicano. Algunos de los ranchos gentiles mayores también tienen autoridades civiles, pero en menor número, como se indica en el cuadro siguiente (Weaver y Arrieta, 1991).

La docena o así de pueblos mayores y la mayoría de los mestizos que salpican el paisaje de la región tarahumara y sus alrededores están organizados de acuerdo con el modelo mexicano de municipio, generalmente llamados como la cabecera de la unidad de tipo comarca. Están encabezados por un presidente municipal, y tienen policía, consejo y otros funcionarios municipales y estatales menores. Cada municipio se divide a su vez en secciones, cada una con varios distritos policiales llamados comisarías. Los tarahumaras no participan en ningún sistema político por encima del suyo y están sujetos a las órdenes y antojos de quien esté en el poder. Generalmente se mantienen fuera de los asuntos de los *chavochi* (mestizos), negociando con ellos sólo cuando no tienen más remedio, para hacer las necesarias compras y ventas de arte-

Cuadro 1: AUTORIDADES CIVILES Y POLÍTICAS DE BAUTIZADOS Y GENTILES

INAPUCHI **Gentil**	ABOREACHI **Bautizado**
Gobernador *(siriame)*	Gobernador *(siriame)* Teniente (ayudante del gobernador) General *(nirarli)* (antiguos gobernadores) Juez *(alacante)*
Capitán *(waruala)*	Capitan grande *(waruala)* (jefe de policía) Capitanes chiquitos (4) (ayudantes de policía) Guardias y vigilantes *(oliwashi)* (2)
Soldados *(sontarsi)* (2)	Soldados *(sontarsi)* (12) (ayudantes de policia) Encargado de los matrimonios *(mayori* grande) *Mayori* chiquitos (igual) Comisario ejidal Comisiario de policía (autoridad ejidal que no se sienta con las otras)
Chokeame	Organizadores de las carreras *(chokeames)* Los que ofrecen la fiesta *(tenanches)* Organizadores del baile de matachines *(chapeyokos)*

Fuente: Kennedy, 1984, p. 184.

sanías y ganado, o cuando tienen que trabajar para ellos como peones y sirvientes. La mayoría de las cuestiones sociales y criminales inter e intrarranchos se solucionan a través de sus propios mecanismos culturales, dentro de la organización del rancho, tesguino o pueblo. Los crímenes de más gravedad, como los asesinatos, se pasan a las autoridades de policía y judiciales municipales y estatales.

No existe en la actualidad ninguna organización pantarahumara que una a todos los ranchos de la sierra. En tiempos coloniales, en determinadas ocasiones los grupos de zonas más pequeñas de las montañas se unieron en rebeliones contra los españoles, pero fueron actos temporales y no dejaron ningún impacto en la organización social. A me-

diados de 1930, se desarrolló el Consejo Supremo Tarahumara, de la mano de los maestros bilingües del área de Guachochi, quienes han seguido hablando de las necesidades de sus gentes a las autoridades exteriores, pero no tienen poder de acción directa dentro de la misma sociedad. En tiempos recientes, está siendo reemplazado por otros organismos.

Diferencias de rango

En esta sociedad igualitaria, generalmente no son evidentes las diferencias de rango, pero éste se logra al llegar a la posición de liderazgo formal civil, religioso o al de tipo informal. Las posiciones más formales se dan en las comunidades de bautizados, pero existen estas mismas motivaciones para lograr un rango en las sociedades gentiles según Kennedy (1978, p. 185). Este se alcanza mediante las cualidades personales y la riqueza. Lleva tiempo lograr éstas, por lo que no es extraño que los hombres hayan cumplido de treinta y cinco a cincuenta años antes de que empiecen a lograr posiciones importantes. Rara vez son líderes los hombres jóvenes tarahumaras, pero la edad en sí misma no es criticada, ya que no se encuentran hombres extremadamente viejos ocupando ninguna posición de autoridad entre las zonas gentiles ni bautizadas. Los líderes deben ser capaces de beber, pronunciar sermones y conferencias en las tesguinadas, y trabajar con fuerza.

Las cualidades para el liderazgo se acumulan tras la vida adulta y el matrimonio. El líder debe ser buen agricultor y trabajar cualquier tierra disponible, incluso si tiene que viajar lejos del rancho de su mujer, o tiene que abrir nuevo terreno en las colinas cercanas. Retiene muchas cabras y otro ganado, los presta a los parientes y amigos, es generoso, un buen comerciante y pastor, y ofrece tesguinadas. Ha demostrado su habilidad como líder actuando bien en puestos inferiores, que incluyen *sontarsi*, *chokeame* y *waruala*. La demostración de poderes curativos o la habilidad para diagnosticar enfermedades puede llevar a que se le llame para asistir a un chamán, por lo que de hecho puede decidir convertirse en *oweruame* (chamán) en vez de seguir los papeles más mundanos de gobernador y otros.

En la zona de los bautizados, existen más oportunidades que en los ranchos gentiles. Los jóvenes pueden comenzar como soldados,

como corredores de la comunidad o como danzantes de matachines o fariseo. Cuando se hacen mayores, los más competentes pueden pasar a ser *mayori* y capitanes chiquitos, y algunos pueden ser nombrados ayudantes de los *chapeyokos*. Si se forjan una reputación como la requerida en los ranchos gentiles, pueden finalmente ser elegidos para cubrir los altos puestos de teniente, *alacante* y capitán. Las autoridades principales de la comunidad (gobernador, general y *mayori* grande) son todos hombres maduros y con experiencia. Las más altas dignidades del ceremonial religioso (*oweruame* y *saweame*) también están ocupadas por hombres mayores, lo mismo que los puestos de jefe de los *chapeyokos* y los *chokeames*.

Religión y curación

Originalmente, la religión y la curación eran chamanísticas y utilizaban curanderos nativos populares y especialistas en el ritual. La introducción por los misioneros jesuitas de las creencias y ritual católicos modificó las prácticas de todas las comunidades, menos las más remotas. Simplificaron el calendario religioso, que era bastante variado en España, y desarrollaron las formas de fiesta. Usaron las representaciones religiosas, como se había venido haciendo en Europa, para enseñar al pueblo llano asuntos relacionados con la práctica religiosa y la conducta apropiada. Estas ponían en escena importantes lecciones religiosas, cuyos mejores ejemplares son las ceremonias de Cuaresma y Resurrección, que constan de cuarenta días de actuaciones con las escenas del nacimiento de Cristo, su muerte y resurrección, y los hechos que siguieron.

La religión y el ritual tarahumaras modernos compartimentan algunos elementos nativos y a veces los mezclan con el material cristiano hispánico. En el último extremo, caracterizando a las comunidades de bautizados, está el completo calendario festivo religioso de la Iglesia, que cubre el boato pastoral del siglo XVII, visto más claramente en las danzas de matachines. En el otro, están los ranchos gentiles, caracterizados por sus rituales nativos para la curación y las danzas de yumari y tutuburi. Cada comunidad tarahumara se sitúa en algún lugar del con-

tinuo, representando una adaptación especial o fusión que se cree la mejor para ajustarse al entorno social y político del tiempo.

Los ranchos gentiles todavía retienen las prácticas religiosas y rituales aborígenes, la mayoría de las cuales trata de la curación de la gente, los campos y los animales. Existen dos papeles religiosos entre los gentiles, el *oweruame* (chamán) y el *saweame* (músicos y danzantes). El *saweame* marca el tiempo con una sonaja ceremonial en todas las danzas. La danza y los cánticos son parte de todas las prácticas rituales, pero son especialmente importantes en las danzas tradicionales sagradas, el yumari y el tutuburi. Los danzantes visten el traje aborigen y los bailes se acompañan por música de flauta y tambor, y la ingestión de tesguino, todo ello bajo la dirección del hombre medicina nativo *(oweruame)*. Las danzas son encabezadas por un cantor y generalmente se realizan frente a un altar levantado. Los danzantes varones en el yumari se mueven en una única fila a la izquierda del cantor y a pocos pasos del altar. Las danzantes femeninas, que sólo participan con los varones en la danza de tutuburi, se agarran de las manos y bailan con pasos cortos por el terreno de danza al lado derecho del cantor.

Mientras que las comunidades de bautizados retienen los rituales y danzas de curación nativos como aspectos compartimentados que forman parte de sus vidas, los gentiles han rechazado las danzas de matachines y pascola. Los organizadores de la primera reciben el nombre de *chapayokas* o *chapeones*. Los trajes son elaborados y de aspecto medieval; se trata de antiguos bailes populares españoles, en los cuales las filas de danzantes avanzan y retroceden, haciendo círculos y dando vueltas según marca el que lo preside. En otras danzas llamadas pascolas, los danzantes llevan sonajas de pezuña de venado y el cuerpo pintado de manera muy elaborada; se realizan durante las ceremonias de la Resurrección. Comúnmente se asocia las danzas de matachines con las ceremonias navideñas, pero también se las considera indispensables en las del 12 de diciembre, Navidad, Pascua de Reyes (6 de enero), Candelaria (2 de febrero), día de la independencia mexicana (17 de septiembre) y Guadalupe (12 de octubre).

Otros especialistas religiosos de los bautizados son los maestros, que cantan versiones nativas de las misas católicas en ausencia de los sacerdotes y realizan otras funciones rituales. Las autoridades que supervisan todas las ceremonias de la comunidad son los *tenanches* en *aboreachi* (un pueblo bautizado) o fiesteros entre los *samachique* (otro

pueblo bautizado), (Kennedy, 1978, p. 154). Otros especialistas son los *monarcos*, que organizan y encabezan la danza de matachines, y los *chapeones*, que durante estas danzas gritan de vez en cuando y llevan máscaras.

El chamán *(oweruame)*, el jefe de los especialistas en ritual, es el individuo más prestigioso y respetado por la sociedad. Se le invita a todas las fiestas, se le busca constantemente por sus consejos y servicios, y se le mantiene con donaciones. El *oweruame* tiene tres funciones: diagnosis y tratamiento de enfermedades; protección de los animales, gente y cultivos, y como ritualista que realiza ceremonias en conexión con el nacimiento, muerte y cura de animales y campos. Se dice que el chamán nació con poderes especiales, pero sigue un aprendizaje con otro ya establecido durante diez o veinte años. Aunque se dice de él que ha sido «llamado», hay un extenso repertorio de detalles del ritual en los que debe ser enseñado durante su entrenamiento. El *oweruame* empieza su carrera como ayudante de un chamán maduro, cantando en las ceremonias (en cuyo caso es llamado *saweame*) y realizando rituales curativos de poca importancia para enfermedades menores, tratando animales y campos, atendiendo en los partos y las ceremonias de nombramiento.

Los *oweruame* llevan un crucifijo como símbolo de su profesión. Es interesante destacar que los médicos que trabajan en la sierra siguen la misma práctica, y en dos ocasiones uno de ellos declaró que era llamado *sukuruame* por los tarahumaras, sin conocer que esta palabra significa brujo o hechicero. De manera ocasional, un *oweruame* recurirá a la magia negra para causar enfermedad u otro daño, en cuyo caso se le llama *sukuruame*. El *oweruame* es también importante en las comunidades de bautizados y conduce las ceremonias nativas de curación que coexisten con los ritos cristianos. Así, estas comunidades tienen dos juegos separados de especialistas religiosos, uno de los cuales coincide con el de los gentiles y el otro deriva de la tradición hispánica (visto mejor en las danzas de matachines y pascola). Otros especialistas nativos recolectan plantas medicinales, las preparan y las administran sin la asistencia de un chamán.

El tratamiento más común para la enfermedad es el autotratamiento. La mayoría de las enfermedades comunes como dolores de cabeza, problemas de estómago, quemaduras, cortes o picaduras de insectos son tratadas por el mismo paciente o algún otro miembro de la familia,

mediante las ampliamente conocidas plantas nativas u otros remedios caseros. Un ejemplo es la aplicación de resina de pino templada para las grietas en los pies. La mayor causa de enfermedad grave entre los tarahumaras se cree que es la pérdida del alma debido a encuentros o revancha de las fuerzas sobrenaturales (un dios serpiente en el agua, espíritus en el aire, arco iris, estrellas fugaces, miedo provocado por objetos o experiencias extraños, una criatura en forma de rana, un pequeño pájaro nocturno, plantas maltratadas) o a la brujería. Se debe consultar a un chamán para no morir. Se cree que el alma deja el cuerpo fundamentalmente por la noche y cuando uno está enfermo. El *oweruame* lanza su propia alma en un sueño para descubrir la causa de la enfermedad de la persona o para localizar y recuperar el alma. Puede seguir un ritual de curación, que incluye el derramamiento e-ingestión de tesguino, la aspersión de éste sobre el paciente con una cruz y cuentas, el uso de incienso, el canto de canciones especiales para curar, charlas con el paciente y la familia, la preparación de cocimientos de hierbas medicinales, ungüentos y cataplasmas, la prescripción de sudadas, ayuno, permanencia en cama, masaje y chupando mediante un tubo de objetos extraños y larvas del cuerpo del paciente.

Las entrevistas con el equipo médico indicaron que los tarahumaras padecen fundamentalmente de malnutrición y provisión de alimentos de poca confianza durante cierto tiempo al año, y de deficientes condiciones sanitarias, que afectan principalmente a los niños. Al comienzo de las lluvias estivales, el estiércol y las materias fecales depositadas sobre las laderas de las colinas son arrastradas a las corrientes y afectan el suministro de agua, lo que se refleja en la aparición inmediata de diarreas, vómitos y deshidratación en los niños, y en las infecciones intestinales. Durante los meses fríos, se da un aumento en las enfermedades respiratorias, especialmente entre los que viven en las viviendas más pobres y en las cuevas. Los problemas más frecuentes de salud que se encuentran los médicos de las clínicas son la tuberculosis, seguida en orden por los desórdenes intestinales, problemas respiratorios e infecciones debidas a picaduras de insectos (como las ocasionadas por la araña viuda negra), mordeduras de serpiente (serpientes coral) y hongos venenosos. Un pasante de médico que estaba cumpliendo su año de residencia en la parte suroeste de la sierra Tarahumara, en Cerocahui, describió un cuadro semejante (Irigoyen Rascon, 1974, pp. 183-192).

Rituales mortuorios

No se prepara el cuerpo de ninguna forma especial. Se entierra con sus ropas, envuelto en una manta, en el suelo o en una cueva. Las pertenencias del difunto se entierran con él. Se hacen ofrendas al momento de la muerte y en tres ocasiones posteriores a los hombres y cuatro a las mujeres. Se les pide que se vayan en paz, ya que ahora están muertos y no deben molestar a los vivos. A los que asisten al entierro se los purifica con humo.

Ceremonialismo de la Resurrección

Las ceremonias de Resurrección de cuatro comunidades representan un continuo de aculturación y cambio (Weaver y Arrieta, 1991), que se han comparado como se describe en la literatura (Arrieta, 1984; Merrill, 1984; Kennedy, 1970, 1978; Kennedy y López, 1981). Merrill (1984, p. 322) sugiere que el tema central de la Semana Santa tarahumara es «el conflicto entre Dios y el demonio», en el cual los tarahumaras actúan como protectores de Dios. Sin embargo, es importante recordar que para ellos la demarcación entre Dios y el demonio no está fijada. La entidad llamada Dios puede causar mala suerte y castigo si no es apaciguada con ofrendas sacrificiales, y el demonio no es siempre el causante del mal.

El ciclo ritual de Resurrección empieza en febrero y termina el domingo de Pascua, pero sólo se describen detalladamente las ceremonias que tienen lugar desde el miércoles hasta el sábado de la Semana Santa. Los especialistas rituales están adornados todos del mismo modo, con pinturas blancas en el rostro y las piernas, tocados de plumas de pavo, y decoraciones de color ocre sobre las espadas y tambores. El equipo ritual tiene como figura central una imagen de la Virgen María y una efigie de Judas, representando al demonio, que son transportadas en dos procesiones por grupos rituales opuestos. Otros elementos son lanzas, espadas, arcos y flechas, largas cruces de madera, banderas, flautas y tambores. Los miembros de la comunidad siguen las procesiones y participan en la vigilia que dura toda la noche, encabezada por los especialistas rituales. Estos deben también ayunar, ayudar en la preparación del área ritual y proporcionar la comida o el tesguino.

Los organizadores y especialistas rituales son varones que heredan la pertenencia a una de las dos cofradías, definidas por la división geográfica de la comunidad; o los primeros son seleccionados por las autoridades civiles y los dos grupos opuestos se forman por asociación voluntaria o reclutamiento. Los miembros de estos dos grupos rituales, uno simbólicamente aliado de Dios y el otro del demonio, rivalizan entre sí de forma competitiva a lo largo de todas las ceremonias. La cofradía alineada con Dios protege las imágenes cuando están en la iglesia o son transportadas en la procesión.

La Semana Santa comienza con la preparación del área ritual y la demarcación de la ruta de la procesión alrededor de la iglesia, que se marca mediante arcadas de ramas de pino, arbustos u otras fibras vegetales. Entre las procesiones hay períodos de rezos y otros rituales dentro de la iglesia durante toda la semana. La mañana del Jueves Santo se pronuncia un sermón sobre el comportamiento adecuado durante las ceremonias, y después pueden tener lugar una vigilia de toda la noche y competiciones de danzas entre las dos cofradías, tanto esa misma noche como la del Viernes Santo. Este último es el día más activo ceremonialmente, incluyendo la construcción de la efigie de Judas y la introducción de sus rituales relacionados. Uno de los grupos construye y protege esta efigie, que sacan en desfile ese día; son los aliados del demonio. Las dos cofradías rituales van por toda la comunidad de casa en casa, bailando y pidiendo *korima* (donación de comida o bebida). El Sábado Santo, después de más procesiones y más danzas rituales, las actividades culminan con el encuentro final entre las cofradías, enzarzándose en una batalla fingida (usualmente de lucha libre) y la de Dios destruye la efigie de Judas.

Ritual y simbolismo

Merrill (1984) ha interpretado acertadamente el significado de estas ceremonias de acuerdo con la cosmología tarahumara, como encaminadas «a mantener las relaciones adecuadas con los otros seres de su universo, particularmente Dios y el demonio» (p. 319). Durante la mayor parte del año, los rituales indígenas incluyen ofrendas para apaciguar a Dios y al demonio. Por otro lado, Kennedy y López (1981, páginas 54-55) sugieren que el significado de las ceremonias es triple: fertilidad y abundancia agrícola; unidad e identidad comunal; y los be-

neficios más mundanos asociados con la fiesta, como son la convivencia y el juego-drama. Utilizando este complejo ritual como vehículo, los tarahumaras son capaces de expresar los conflictos relacionados con los contactos de la cultura en marcha, mientras al mismo tiempo estructuran y refuerzan el sistema de significación comunal para continuar resistiendo la influencia mestiza. Esto es, la manera como tratan con Judas y los aliados del demonio (equivalentes a los conceptos de los mestizos) es la misma que perciben en sus relaciones con los mestizos. Merrill (1981, 1984) y Kennedy (1978) describen la cosmología tarahumara como la identificación de Dios con ellos mismos y el demonio con los *chavochis*.

Sumario

Se ha hecho muy poca arqueología en el noroeste de México. Evidentemente, había una cultura arcaica que sirve de base a un sistema de tipo cesteros en las montañas de la sierra. Las fotografías que tomó Lumholtz al final del siglo XIX muestran ruinas similares a las de los anasazi, con entradas en forma de llave. La llegada de los españoles a la región, causada por la esperanza de encontrar ricos minerales, y su final asentamiento para cultivar la tierra y cristianizar a los nativos, trajo consigo grandes cambios. Muchos grupos fueron exterminados o se extinguieron debido a la presión de las armas, a una cultura extraña y a enfermedades. Según fue pasando el tiempo y llegaron más colonos al área, tomando toda la tierra cultivable, los tarahumaras se fueron retirando hacia la alta sierra, adoptando el arado, los animales domésticos y las nuevas técnicas introducidas por los españoles. Fusionaron los nuevos elementos, incluyendo danzas y creencias, en una cultura amalgamada distintiva, que no es ni española ni la tarahumara antigua, sino otra moderna tarahumara. Tuvieron la oportunidad de hacer esto debido a que se los dejó en paz durante casi todo el siglo XIX, ya que México estaba demasiado ocupado luchando contra las revoluciones y tratando de establecerse como nación independiente dentro del mundo moderno. El resultado es una nueva forma cultural, que se ha forjado mediante el pasado nativo y se ha ajustado al presente con la adición de elementos mexicanos y españoles, y continúa adaptándose, intentando sobrevivir.

Capítulo IX

LOS INDIOS PIMA Y SUS VECINOS

Cuando los estadounidenses se encontraron por primera vez a los indios pima del río Gila, al pasar por allí en camino a la conquista de California, encontraron a una gente amigable, saludable, bien alimentada y próspera, que producía trigo y granos suficientes para alimentar a sus tropas y animales. Los buenos años de amistad fueron durante la década de 1860, en los cuales se sucedieron los viajeros estadounidenses, que iban de camino hacia el oeste. Se dijo de los pimas que eran honestos, caritativos y los indios «más civilizados» del país. En 1862, alimentaron a más de 1.000 soldados federales durante un mes, ayudándolos en la persecución de los guerreros apaches y renegados. En 1859, la Overland Mail Company estableció una ruta a California a través de las aldeas pima, y el Congreso proporcionó 10.000 dólares en herramientas y artículos de cultivo como regalo. Se abrieron nuevos mercados para ellos y fueron tiempos de prosperidad, ya que cada año se vendían varios cientos de miles de kilos de excedentes de granos durante las décadas de 1850 y 1860, alcanzándose el punto más alto en 1867, cuando se vendieron 4.415 kilos de trigo.

Veintidós años después, la situación había cambiado dramáticamente. Merece la pena presentar el resumen que ofrece el gran historiador Bancroft de la escena en 1889:

> En muchos aspectos ha tenido lugar un triste deterioro durante los cuarenta años de contacto con la civilización, notable en la adquisición de hábitos de intemperancia, prostitución y robo, aunque todavía son muy superiores a la mayoría de las otras tribus. Durante varios años, desde 1868, parecían ser inminentes serios problemas con ellos.

> Presumiendo de sus servicios militares y de su pasada inmunidad ante todas las restricciones, se volvieron insolentes y agresivos, empezaron a salirse de las reservas, a robar a los viajeros y a negarse a indemnizar de ningún modo a los colonos por la incursión de sus caballos en los campos, porque los jóvenes estaban más allá del control de sus jefes. Comerciantes estafadores se habían establecido cerca de las aldeas para comprar el grano de los indios a sus propios precios, e incluso manipulaban los artículos gubernamentales, en tráfico ilegal, sin ser vigilados, sino más bien protegidos, por las autoridades territoriales. Se compraba wiskey de Adamsville o a los mexicanos itinerantes; los agentes eran incompetentes o al menos tenían poca influencia y los militares se negaban a apoyar o a verse envueltos en controversias sin punto. Lo peor de todo era que los colonos del río Gila usaban tanta agua, que los indios pima en los años de sequía tenían que marcharse de la reserva o morir de hambre. El general Howard juzgó las dificultades insuperables y urgió el traslado. Si no hubiera sido por temor a los numerosos pima y su valor, con los apaches todavía hostiles, es bastante probable que se hubiera producido un desastroso estallido (Bancroft, 1889, vol. 17, p. 548, citado por Russell, 1975, página 32).

Bancroft se estaba refiriendo a la conducta negativa de los jóvenes, y la importancia de esta cita radica en que indica las presiones sociales y medioambientales en las cuales los pima trataban de ganarse la vida a duras penas. La referencia al «traslado» muestra la política estadounidense de aquel tiempo, consistente en trasladar a los indios que molestaran o dieran problemas, de sus territorios nativos a puestos militares avanzados o al territorio de Oklahoma.

Rusell llegó a la escena sólo trece años después de la publicación de este resumen de las condiciones entre los pima, y proporcionó una excelente visión de ellos antes de que hubiera comenzado el curso de estos acontecimientos. Hablando con ancianos informantes, recreó la antaño gran cultura de los pima en una de las más importantes etnografías de su tiempo y modelo para trabajos de este tipo. Frank Rusell dedicó un año, de 1902 a 1903, a los indios pima del río Gila, encontrando a una gente derrotada, desmoralizada y azotada por la pobreza, incapaz de hacer frente a su nuevo entorno y al sistema impuesto por los angloamericanos. Exploraremos la decadencia y su parcial recuperación en años recientes en los capítulos siguientes, pero el objetivo del presente es describir la etnología de los indios pima del río Gila antes

y justamente después de la llegada de los estadounidenses. Empezaremos describiendo su medio ambiente, situándolos prehistóricamente, históricamente y etnográficamente respecto a sus vecinos.

Las gentes pima ocupaban la región que, desde las tierras altas del centro de Sonora, se extendía por Chihuahua, donde vivían las gentes pima bajo, continuaba al norte por el desierto de Sonora y llegaba hasta la vertiente del río Gila en Arizona central. Estaba en la actual frontera mexicano-estadounidense y sus alrededores, llamándose la parte situada al norte Pima Alta o Pimería Alta. Allí se encontraban los pápago *(tohono o'otam)*, los del río Gila y dos grupos más pequeños: los ak chin y los pima del río Salt. Todos hablaban lenguas uto-aztecas y eran agricultores de ranchería. Constituían uno de los dos grupos agrícolas del Gran Suroeste, siendo los otros los indios pueblos. El mismo Gran Suroeste tiene diferentes parámetros, como indicamos con anterioridad, dependiendo del punto de vista arqueológico, histórico o etnológico que se tome. Nos ocuparemos de cada uno de ellos.

El medio ambiente

Las gentes de lengua pima vivían en una zona casi continua al desierto de Sonora, que cubre más de 259.000 kilómetros cuadrados y abarca el oeste de Sonora, el noreste de Baja California, el sureste de California y el suroeste de Arizona. El área de ocupación actual incluye los ríos y valles de las tierras altas adyacentes y, en el caso de los sobaipuris, también un valle más alejado hacia el este, fuera del desierto de Sonora. Como cabe esperar, este desierto posee bastante variación, dentro de su categoría árida. En términos de agua y precipitaciones, la parte occidental es la más seca, con una media pluvial de menos de 12 centímetros anuales, aunque algunas áreas reciben menos de dos centímetros. Los ríos y valles orientales pueden recibir como mucho 35 centímetros anuales de agua procedente de precipitaciones. Generalmente este porcentaje aumenta del oeste al este y del norte al sur, según se eleva la altura, y del sur al norte en el mismo desierto. La mayoría de la lluvia llega durante el verano, de julio a agosto, y se origina en el golfo de México. Las lluvias invernales tienen lugar en diciembre y enero, proviniendo del Pacífico y el golfo de California. Sólo unos pocos de los ríos occidentales, como el Colorado, el Gila y el Sonoyta, corrían

durante todo el año. Las otras fuentes de agua son manantiales ocasionales, corrientes intermitentes, charcos, lagos y estanques, y también embalses naturales de roca, formados por depresiones donde la lluvia se acumula durante las tormentas. La parte occidental es también la más calurosa, con temperaturas medias en la región este del delta del Colorado que alcanzan los 45° centígrados, aunque se pueden encontrar climas algo más frescos a mayor altura hacia el este (Dunbier, 1968).

La vida animal y vegetal es escasa en la parte occidental del desierto, excepto en los alrededores de los ríos. Las mesetas y valles intermedios están orientados sobre un eje sureste-noroeste, y el hábitat más favorable se encuentra en el terreno oriental más alto hacia la sierra Madre, las mayores alturas cerca de Tucson, y el valle de Santa Cruz. La mayoría de la vegetación del oeste es incomestible, con más de un 90 por ciento de arbustos de creosota *(Larrea tridentata)* y semilla de burro *(Franseria dumosa)*. Sin embargo, el micromedio ambiente de las riberas y los drenajes contiene plantas con partes o frutos comestibles, que se pueden conseguir dondequiera en el desierto de Sonora en grandes cantidades y que son las siguientes: mesquite *(Prosopis juliflora)*, dos variedades de palo verde *(Cercidium floridium* y *Cercidium microphyllum)*, acotillo *(Olneya tesota)* y acacias (*Acacia greggii)*. También se encuentran cactus cholla *(Opuntia spp.)*, nopales *(Opuntia spp.)*, saguaro *(Carnegiea gigantea)*, órganos *(Lemaireocereus thurberi)*, agave del desierto *(Agave deserti)* y sotal *(Dasylirion wheeleri)*, así como otras numerosas plantas, usadas como verdura o medicina (Shreve y Wiggins, 1964). La fauna se compone de cabras monteses, zorros, murciélagos, ratas y ratones, javalinas, varios tipos de venados, antílopes, coyotes, conejos, gatos monteses, mofetas, tejones y otros pequeños animales (Cockrum, 1960).

Prehistoria

Desde el punto de vista arqueológico, el Gran Suroeste, incluido el suroeste de los Estados Unidos y el norte de México, era muy similar en sus primeros horizontes. La región entera estaba ocupada por cazadores de megafauna alrededor del año 10000 a.C., que fueron reemplazados por los de fauna menor en el período arcaico desde el año 5500 a.C. La etapa siguiente, que vio la introducción de la agricultura y la vida sedentaria, tuvo lugar entre el año 1000 y 300 a.C. Estas culturas prehistóricas han sido llamadas hohokam, mogollón, anasazi y ha-

kataya (Reed, 1964; Haury, 1962). En este tiempo, el Gran Suroeste parece mucho más pequeño, debido a que sus límites se han dibujado de acuerdo con estos pueblos agricultores prehistóricos. Se ha hecho muy poco trabajo arqueológico sobre los cazadores y recolectores que los rodeaban, tanto en tiempos prehistóricos como en la actualidad, asumiéndose que los paleoindios de los primeros 9.000 a 10.000 años eran recolectores así como cazadores.

Los hohokam

Los arqueólogos creen que los hohokam, como son llamados los habitantes prehistóricos tardíos de la región, son los antecesores de los indios pima actuales, debido a las semejanzas en la agricultura, irrigación, organización social y vivienda, y porque hubo muy poco espacio entre su ocupación y la de los pima que siguieron (Haury, 1976). Las extensas excavaciones efectuadas en grandes asentamientos en Snaketown, Gila Butte y Casa Grande, dentro de la reserva del río Gila, revelaron una sociedad basada en la irrigación, con juegos de pelota, estructuras ceremoniales, y una alta tecnología y alfarería de intrincados dibujos. Otros sitios hohokam se encuentran en la vasta región que se corresponde con el drenaje del río Gila y los terrenos de alrededor, desde el oeste de Nuevo México hasta el centro y sur de Arizona.

La cultura hohokam continuó hasta alrededor del año 1450 d.C., pero se sabe poco de la etapa comprendida entre esta fecha y la primera llegada de los exploradores y misioneros españoles en 1694. La reciente investigación arqueológica, conducida por el Arizona State Museum bajo contrato con la tribu, ha identificado un gran número de sitios que parecen llenar este hueco y que aclararán, cuando sean excavados, la historia de Pima-Maricopa en este período. Los indios maricopa son de lengua yuma y originalmente residieron en el valle del río Colorado bajo, yéndose a vivir con los pima hace alrededor de doscientos años, de aquí que el nombre del grupo sea ahora pima-maricopa.

Historia

Desde el punto de vista histórico, el Gran Suroeste no existió bajo este nombre, aunque el territorio abarcado era similar. Primero la re-

gión entera que hemos descrito bajo este nombre incorporó un enorme territorio justo al norte de la ciudad de México, en el área norte de Durango, para incluir las partes de los Estados Unidos ahora llamadas Texas, Nuevo México, Colorado, Nevada, Arizona, California, y trozos de Oklahoma, Nebraska y otras zonas limítrofes de otros estados. Al principio la región era simplemente conocida como Nueva España, pero cuando se fueron colonizando los espacios, recibieron nombres específicos. Durango fue uno de los primeros, seguido de cerca por Nuevo León y Nuevo México, así como de Chihuahua, Texas, Sonora y California.

Se abrieron minas de plata en Zacatecas y las historias acerca de las riquezas por descubrir impulsaron la marcha hacia el norte. Para finales del siglo XVI, los colonizadores tenían ya puestos sus ojos sobre lugares tales como Nuevo León y Nuevo México. Los misioneros y colonos españoles se habían trasladado al norte de Sonora, a la región de los hablantes pima, llamada la Pimería baja en 1686. Durante este período, surgieron las hostilidades con los apaches, que estaban actuando como unas tenazas desde el este. Desde entonces hasta 1711, cuando murió Eusebio Kino, el jesuita encargado de la región de Pimería, se extendió una serie de misiones sobre el norte de Sonora hacia arriba y hasta Tucson actual en Arizona. No había oro ni plata que descubrir en esta jurisdicción, así que las relaciones de los colonos españoles con los indios fueron diferentes, basándose fundamentalmente en el deseo de cristianizarlos. De todos modos, existieron elementos de explotación en esta situación y se siguió utilizando a los indios como trabajadores en las misiones y los pueblos que se establecieron.

Debido a los efectos del ganado y el trigo, en primer lugar, pero también a la nueva tecnología y productos alimenticios que llevaron, parece que los misioneros fueron bien recibidos e incluso reclamados en algunos casos, como había sucedido con los opata anteriormente. Las peticiones de misiones y soldados hechas por los sobaipuri, que vivían al este de Tucson, no fueron atendidas. Las misiones se convirtieron en parte del ciclo anual de adaptación de los pima y pápago, trasladándose regularmente a ellas para trabajar en los campos o para recibir alimento y ganado. Hubo dos alzamientos en la región de Sonora en 1695 y en 1751, pero comparadas con otras, las relaciones entre los pima y

los españoles fueron pacíficas. Después de la revuelta se fundaron dos nuevos presidios en Tubac y Tucson, el último de los cuales era una aldea india. Los misioneros y colonos realmente nunca tuvieron éxito en la parte norte del territorio pima, ya que tenían demasiado extendidos su recursos y hombres para abarcar todo Sonora, y las gentes del río Gila y los pápago nunca fueron cristianizados por los misioneros españoles.

Los jesuitas fueron expulsados del territorio en 1767 por orden del Rey de España. Sus sucesores, los franciscanos, aumentaron los rebaños y campos de la misión, y continuaron el trabajo de cristianización y las visitas hasta la llegada de los estadounidenses. La independencia mexicana produjo una gran migración de mexicanos a la zona norte de Sonora, arrebatando las tierras y el agua a los pima y otros indios, lo que causó conflictos. Después de la conquista del suroeste por los Estados Unidos, y tras la Gadsden Purchase de 1853, los pueblos pima fueron divididos en dos, aunque durante mucho tiempo siguieron cruzando la frontera de un lado para otro como si no existiera, hasta que descubrieron que se encontraban mejores trabajos en el norte de ésta, por lo que muchos pima de Sonora se unieron a sus parientes de Tohono O'Otam.

El Gran Suroeste desde el punto de vista etnológico

Desde este punto de vista, el Gran Suroeste (Spicer, 1962; Hinton, 1983) está dominado por dos núcleos agrícolas y poblado todo alrededor por cazadores y recolectores. Los núcleos son los habitantes de las aldeas pueblos y las gentes de ranchería del sur y el oeste. Los primeros, situados en la meseta del Colorado y en el valle del Río Grande, vivían en unidades construidas de forma más compacta, que consistían en estructuras de albañilería pared con pared de uno a varios niveles de altura. Las periferias surcentral y sureste, llenas de forrajeros, cazadores y recolectores, se extendían hacia el este, desde las estribaciones de la Sierra Madre oriental hasta las llanuras costeras del golfo de México, y al norte más allá del Río Grande inferior (Río Bravo) por las llanuras limítrofes de Texas. Algunos cazadores y recolectores de la región utilizaron la agricultura como fuente complementaria de alimento, pero se sabe poco del área en su conjunto, con escasas excepciones. Entre

éstos estaban las gentes apaches atapascanas, que rodeaban a los pueblos agricultores en tiempos históricos.

La gente de ranchería

La mayoría de las gentes del suroeste eran agricultores de ranchería, sumando alrededor de 150.000 personas, comparadas con las 40.000 pueblos y quizás 30.000 de cazadores y recolectores. Como ranchería los españoles entendían puntos fijos de asentamiento. Estas gentes habitaban en viviendas separadas relacionadas por parentesco y asociadas de un modo abierto a lo largo de los ríos, distanciadas de otras aglomeraciones similares por varios cientos de metros. En algún tiempo del año, la gente se trasladaba de una ranchería a otra o construía nuevas casas en territorio virgen, de acuerdo a la disponibilidad de buena tierra para cultivo.

La gente de ranchería del sur comprende las sociedades que se extendían al norte desde el extremo de Jalisco-Sinaloa, a lo largo de la llanura costera, a través de la parte sur del desierto de Sonora y por el espinazo de la Sierra Madre occidental. Los grupos del extremo sur presentaban semejanzas más próximas a la cultura mesoamericana y estaban separados de los demás del norte por varios cientos de kilómetros. Eran los cora, huichol, tepecano, tepehuanos del sur y los extinguidos acaxee y xixime, que se extendían fuera de la región del Gran Suroeste que hemos definido aquí.

Los grupos de ranchería del sur, situados al norte de las montañas, a lo largo de la llanura costera y los pies de las colinas, estaban menos influidos por Mesoamérica. De sur a norte de las montañas, se hallaban los tepehuanos del norte, los tarahumara y los guarijio. En la costa y al pie de las colinas occidentales de la sierra, nombrados de norte a sur, estaban los mayo, yaqui, pima bajo, pima alto (incluidos los pima del desierto, conocidos como los pápago o tohono o'otam, los pima del río Gila, los ak chin, y los pima del río Salt). Dividiendo a los pima bajo y los pima alto, se encontraban los opata, ahora extinguidos. Los seri, aunque situados en la llanura costera de Sonora, eran pescadores, cazadores y recolectores, y hablaban una lengua relacionada con los grupos del río Colorado hacia al norte. Al oeste de la Pimería Alta había otros agricultores de ranchería en el valle del río Colorado, que eran

de lengua hokana como los seri. Estaban también rodeados por cazadores y recolectores, situados en las tierras altas de California adyacentes por el oeste, y por cazadores y recolectores de lengua pima por el este. Por el norte, los grupos pai limitaban con los hablantes pima. Al este y norte de la Pimería Alta, en los tiempos históricos estaban los apaches.

El hecho de ocupar tierra de primera calidad llevó a que las gentes de ranchería del norte de Sonora fueran expulsadas por los rancheros y agricultores españoles, y a la asimilación, extinción o consolidación de muchos de los grupos. También hubo desplazamientos debidos a la presión del movimiento al suroeste de los apaches, quienes a comienzos del siglo XVIII comenzaron a formar una cuña entre la gente de la alta sierra, como los tarahumara, y los grupos pueblo y pima alta del norte, y a empujar a los grupos opata hacia el oeste, que finalmente se extinguieron, así como los jumano, suma, jocome y jano. Los grupos pima alta también fueron separados por los apaches de los pueblos del nordeste. Sólo los asentamientos de montaña de los tarahumara, guarijio, tepehuanos de norte y pima alta fueron capaces de defenderse de las incursiones apaches.

Desde el punto de vista cultural, los agricultores de ranchería pueden ser divididos en tres subtipos: de tierras altas, de tierras bajas y de las llanuras desérticas. El primero comprende a los tepehuanos del norte, tarahumara, guarijios y algunos de los pima bajo que se encontraban en las Sierras Madre de Chihuahua y Sonora. El grupo de tierras bajas incluye a los pima del río Gila y sus vecinos Ak chin, Salt River y Gila Bend, los cáhitas (yaqui y mayo) y los yuma del río Colorado. Los agricultores de ranchería de las llanuras desérticas eran los pápago o, como también son llamados, los pima del desierto o los tohono o'otam. Todas las gentes de ranchería se dedicaban a cultivar los valles y vertientes de los ríos en verano, o las llanuras aluviales en el caso de los tohono o'otam. Durante los meses de invierno, los grupos de las tierras altas como los tarahumara practicaban la trashumancia, trasladándose con sus rebaños a los profundos cañones. Las demás gentes de ranchería también tenían fuentes alimentarias alternativas para el invierno, generalmente trasladándose cerca de algún buen aprovisionamiento de agua para cazar y recolectar plantas silvestres, como en el caso de los pima alta. Como líderes religiosos, políticos y para curación tenían chamanes en vez de sacerdotes. Los grupos mayo y yaqui, situados más hacia el

sur, estaban mejor organizados y tenían sociedades de tipo algo más sacerdotal. Estos y los grupos del río Colorado tendieron a organizarse en grupos para asuntos de guerra.

Los vecinos uto-aztecas, atapaskanos y hokanos

El pima-tepehuán (de Sonora) era una de las tres ramas del uto-azteca, siendo las otras dos el náhuatl y el uto-azteca del norte o shoshone. La primera es hablada por los pima alta, pápago (tohono o'otam), sobaipuri (extinguidos), pima bajo y los tepehuanes del norte y el sur, en una división llamada pima o tepima, y en otra llamada taracáhita están los mayo, yaqui, tarahumara, guarijío, concho y opata, y los más mesoamericanos de los cora y huicholes, que se encuentran mucho más hacia el suroeste que los demás. Además, existen algunas lenguas generalmente desaparecidas, pero no de forma concluyente, asociadas con el uto-azteca, que son: jova, suma, jumano, zacatec, lagunera y guachichil; los jano y jocome probablemente hablaban atapaskano.

La Pimería alta, esto es, la zona de lengua pima del norte, ocupaba originalmente una región que cubría la mayor parte del sur de Arizona, desde las montañas de Huachuca hasta el río Colorado y desde la orilla norte del drenaje del río Gila, por el sur hacia el río Magdalena y río de la Concepción, y al este hasta el golfo de California. Los sobaipuri, antes de extinguirse, vivían en Bac, en el río de Santa Cruz y por el este, en el valle de San Pedro. Un grupo relacionado, los sobas, vivía en el valle de San Miguel hacia el sur. Otros cazadores y recolectores de lengua pima vivían entre los pima de los ríos y desiertos y las gentes del río Colorado, pero también se extinguieron, debido a la presión combinada de apaches y españoles por el norte y sur respectivamente.

Los yuma del río Colorado inferior vivían al este de la Pimería alta y hablaban una lengua diferente (hokana) de la de las gentes de ranchería uto-aztecas. Como los cáhitas, se organizaban regularmente como unidades tribales para la guerra. Culturalmente eran más parecidos a los pima que a los cáhitas porque tenían comunidades menores, eran menos complejos social y políticamente y dependían más de los alimentos silvestres.

Antes de la llegada de los apaches, los vecinos del norte de los pima eran los pueblos, pero desde su llegada formaron una cuña entre

esos dos grupos, siguiendo en la misma situación en la actualidad. Las relaciones con los pueblos eran esporádicas debido a la distancia existente entre ellos. Los pima del río Gila rechazaron con éxito las incursiones forrajeras de los apaches y las tribus del río Colorado y pai en los tiempos históricos, desarrollando reputación de ser excelentes guerreros.

Al sureste de la Pimería Alta estaban los opatas (incluyendo a los eudeve y jova), que eran de lengua uto-azteca y vivían en el centro y este de Sonora, cerca del límite con Chihuahua. Era un grupo considerable, estimado en más de 20.000 personas, pero quizás este tamaño es demasiado exagerado. Al igual que otras gentes de ranchería de Sonora, cultivaban en las corrientes y los ríos de la vertiente occidental de la Sierra Madre.

Los pima bajo ocupaban el área en la parte central de Sonora, justo al sur de los pima alto y sus vecinos inmediatos, los opatas. Vivían en el curso medio de los ríos San Miguel, Sonora, Matape, Yaqui y Papigochi, y en las áreas adyacentes del oeste de Chihuahua. Había tres grupos de pima bajo: los yecoras de los altos valles de la Sierra Madre, y los nevomes y los ures, que vivían en el curso medio de los ríos de Sonora. Como los otros grupos del norte de México, éstos se concentraron en los asentamientos de los misioneros jesuitas y se mezclaron con las gentes circundantes como los opata. Trabajaban en las minas y en las granjas para los españoles, al principio en las estaciones de reposo agrícola, pero finalmente llegaron a constituir la base de laboral de toda la región.

Al sur de los pima bajo estaban los grupos de ranchería de tierras altas, las tarahumara y guarijio, que son culturalmente similares. Más hacia la costa se encontraban los yaqui y seri. Los yaqui y los mayo hablaban el dialecto cáhita del uto-azteca y cultivaban las desembocaduras de los grandes ríos del mismo nombre, que descienden por la sierra Madre al golfo de California, en el norte de Sinaloa y sur de Sonora.Los yaqui tenían mayores y más densos asentamientos, pero su forma de vida seguía siendo similar a la de los pima y tarahumaras. Desarrollaron una organización política tribal más compleja, unificando ocho comunidades con propósitos de guerra y defensa, y poseían grupos ceremoniales organizados más permanentemente, logrando una forma rudimentaria de sacerdocio. Los seri eran un pequeño grupo (alrededor de 500 personas) de pescadores, cazadores y recolectores, que vivían en la

costa de Sonora. Hablaban la lengua yuma, estando rodeados por agua por un lado y por hablantes de uto-azteca por el otro.

Los pima del desierto (pápago) y los del río Gila sobrevivieron debido a encontrarse fuera del área de acción de las misiones jesuitas en zonas menos accesibles. Hoy la Pimería Alta incluye unos cuantos cientos de hablantes pima, que viven en pueblos mexicanos cercanos a la frontera estadounidense, alrededor de 15.000 pima del desierto (pápago o tohono o'otam) y unos 8.000 indios pimas del río Gila y maricopa del río Colorado, que viven en una reserva común llamada Pima-Maricopa Community, cerca de Phoenix, Arizona. Varios grupos menores, que suman un total de varios cientos de personas, viven en las reservas de Ak Chin, el río Salt y Gila Bend.

Las diversas adaptaciones pima

Las gentes de lengua pima se adaptaron a los variados medios ambientes en los que se encontraban. En general, los grupos situados en áreas de menor agua y suelo pobre eran cazadores y recolectores, que vivían en pequeñas bandas nómadas, vagando por las tierras bajas del ardiente desierto en busca de las escasas fuentes de alimento. De acuerdo con esta forma de vida, su tecnología era simple y transportable: arco y flecha, palos escavadores, rompevientos de arbustos, sin alfarería, quizás cestas para transporte, sandalias y ropa de pieles. Estos grupos se extinguieron pronto después de la llegada de los españoles, probablemente por la presión que ejercieron los grupos guerreros del río Colorado y otros.

Los pima del desierto, también llamados pápago y más recientemente tohono o'otam a petición suya, representan una segunda adaptación. Vivían fundamentalmente en entornos alejados de los ríos, en tierras altas de suaves pendientes, con precipitaciones más favorables, de aproximadamente 10 a 20 centímetros anuales. Los suelos se prestaban más a la horticultura por consistir en ricos aluviones. Tenían la misma vegetación y fauna que el resto del desierto de Sonora, aunque más abundante, y en las montañas más elevadas había enebros, robles y pinos piñoneros. En invierno habitaban en las montañas, cerca de las fuentes de agua permanentes, y durante el verano se trasladaban a las llanuras, donde cultivaban en los depósitos aluviales de las desem-

bocaduras de los ríos. La principal adición a la vida nómada de los pima fue la casa de matorrales. La tercera adaptación al entorno sonorense es la de las riberas fluviales de los pima del río Gila, que vivían en una zona con mayores cantidades de la misma flora y fauna, pero además peces de agua dulce. Estas mejores circunstancias permitían rancherías mayores y más permanentes, y el cultivo de irrigación y de las llanuras aluviales.

Los pima y maricopa del río Gila

Economía

Cuando los misioneros establecieron contacto por primera vez con los indios pima-maricopa en 1694, se hallaron ante varios miles de personas que vivían como pacíficos y productivos indios en menos de una docena de pequeñas rancherías en ambos márgenes del río Gila, que corría durante todo el año. En cada casa se guardaban grandes recipientes de cerámica y cestos llenos de grano. La dieta principal consistía en maíz, del que producían pequeñas espigas a los dos meses de plantado, y un frijol resistente a la sequía. Estas adaptaciones de las plantas eran importantes debido a la sequía anual que llegaba una vez cada cinco años. Las inundaciones periódicas también devastaban la producción agrícola. Además cultivaban cinco clases de frijoles, sandías, calabazas, melones, uña del diablo para adornar las cestas y algodón. Se encontraban en cantidades suficientes como para intercambiar con los indios hopi del norte y los tohono o'otam del sur. Estos últimos intercambiaban pieles, plantas silvestres, carne seca, cueros de venado, queso, sebo, pintura para la cara y el cuerpo, cuerdas de pelo humano, mescal y semillas de chile, y posteriormente caballos. El algodón era importante no sólo para el delicado tejido de ropa y mantas, sino también como cultivo alimenticio por sus semillas comestibles.

En el río Gila se construían presas con matorrales y troncos para dirigir el agua a las acequias y canales, y se usaban artefactos de madera para construir y mantener un complicado sistema de canales de riego. El palo plantador se utilizaba para plantar y una tabla plana de afiladas orillas para cavar y cosechar. Al contrario que sus vecinos, los pima del

río Gila eran capaces de producir dos cosechas de maíz durante los meses de verano, recogiendo las cosechas en julio y octubre. Así, la agricultura proporcionaba alrededor del 60 por ciento de su consumo alimentario. El uso de todos los recursos disponibles complementaba a ésta, cambiando de unos a otros. La cosecha proporcionaba alimento en invierno, cuando no había plantas naturales. Se guardaba una cosecha hasta que se tenía a la mano la próxima, para asegurarse contra las sequías u otros desastres naturales (Hackenberg, 1983). Las aguas del Gila eran bastante alcalinas, por lo que los pima lavaban sus campos, inundándolos varias veces, para conseguir que no quedaran depósitos de sal en los suelos. Era innecesario el uso de fertilizantes debido al rico fango aluvial que el río amontonaba constantemente sobre las granjas circundantes.

Además, cazaban liebres y venados, y en menor extensión cabras monteses y castores. Toda esta fauna era abundante en las llanuras próximas a los ríos y en las montañas. El perro domesticado avisaba de la llegada de enemigos y ayudaba en la caza. Más tarde, el caballo introducido por los españoles fue de gran utilidad para repeler las incursiones apaches. Para tirar del arado se usaban los bueyes con todos sus aperos, como el yugo de madera, éstos también introducidos por los españoles. La pesca era también una fuente de alimentos importante, utilizándose redes en la captura. Dos plantas nativas eran de gran trascendencia: los granos de mesquite y el fruto del saguaro, pero también había otras muy apreciadas, como el frijol trepador, los frutos y brotes de la cholla y otros cactus. Russell (1975, p. 68) registró «22 plantas de las cuales se comen los tallos, las hojas o las flores; 4 que proporcionan raíces o bulbos; 24 con semillas o frutos secos, y 15 que proveen de frutas o bayas». Durante los años difíciles, se intentaba extender los recursos existentes mediante su uso compartido, el intercambio de presentes y el trabajo asalariado. Cuando había sequía y el río empezaba a bajar de nivel y a formar piscinas separadas, se podían capturar los peces con la mano o con redes, y se acechaba y mataba a los animales que venían a beber de las aguas que iban disminuyendo.

Las semillas se molían en los metates o con un mortero y una mano, se hacían una especie de tortas y se horneaban. Muchos alimentos se cocinaban en cestas que contenían carbones encendidos, separando después diestramente, con ligeros movimientos de muñeca, las cenizas de los comestibles. La carne, que no se comía tan a menudo como

las verduras, era cocida o asada. El recinto de la cocina sin techo, construido con capas de maleza sostenidas verticalmente, contenía varios recipientes para cocinar, usualmente levantados del suelo mediante tres piedras, y fogones para cocinar.

La división del trabajo dependía de la fuerza de cada uno, aunque la mayoría de las tareas más pesadas eran reservadas a los hombres. La limpieza de los campos, el plantado y el riego lo hacían los hombres, mientras las mujeres recogían las cosechas. Los hombres barrían el trigo con caballos desde su introducción, pero antes era trabajo de las mujeres sacudir las espigas con varas para liberar los granos. La introducción del trigo de invierno llevó a importantes cambios en la organización social, ya que pudo plantarse después de las fuertes lluvias de noviembre y proporcionó un cultivo cuando no había ninguno en tiempos anteriores, ya que la última cosecha de maíz se había recogido en octubre. Las mujeres utilizaban cestos montados sobre trípodes para transportar los granos desde los campos. Los niños guardaban los cultivos durante el día para evitar los cuervos, ardillas, topos, pájaros, coyotes y otras amenazas. Esto les daba oportunidad para practicar su hombría con el arco y las flechas. Las niñas aprendían las labores domésticas a edad temprana para poder utilizarlas de adultas.

Patrones de asentamiento

La primera casa pima era una cabaña de techo redondo, de dos metros de altura y seis de diámetro. Se hacía clavando varas en el suelo y atándolas juntas por la otra punta, con cuatro postes en el centro para sostener el techo de esterillas, hierba y ramas. Recibía el nombre de *ki* y era construida por un equipo de 10 ó 15 hombres. La casa de adobe se introdujo más adelante, según modelo mexicano y español. La primera de ellas se dice que la construyó un famoso líder pima, Antonio Azul, alrededor de 1880. La *ki* está orientada al este para poder saludar al sol saliente y para evitar los vientos habituales de la tarde. Al lado estaba lo que los españoles acabaron llamando ramadas, que eran techos de ramas y maleza sin paredes, usados como áreas de la vida cotidiana durante el día, debido a que permitían desarrollar el trabajo a la sombra. Sobre un tronco cortado, yacía una olla de agua, y los utensilios de cocina y de otros colgaban hamacas. Las chozas para almace-

naje y las casas menstruales formaban parte a menudo de las unidades de asentamiento. Otra gran estructura de maleza rectangular proporcionaba el lugar de reuniones nocturnas de los hombres. Cerca de ella había un espacio abierto para las ceremonias, considerado sagrado. Las casas estaban separadas por varios cientos de metros y todo el complejo solía estar rodeado por los campos de cultivo.

Familia, parentesco y matrimonio

La unidad básica del *ki* es la familia extendida patrilineal, compuesta por una pareja, los hijos casados y las hijas solteras. Se practicaba la poligamia, pero no en común, ya que cada mujer tenía una casa aparte. El marido debía casarse con la hermana de su difunta esposa, práctica conocida como levirato. El matrimonio consistía solamente en vivir juntos, sin ninguna ceremonia, y su duración ideal era toda la vida, aunque el divorcio era simple, pudiendo las mujeres escoger entre marcharse o quedarse de forma independiente. El recinto familiar crecía con los corrales y áreas de cocina individuales que iban construyendo sus miembros, hasta que finalmente se producía una división de la unidad original, cuando un miembro masculino levantaba un nuevo recinto entero. Las familias pertenecen a uno de los cinco clanes patrilineales agrupados en pares de mitades, pero su función no está clara nada más que cuando se quiere molestar a alguien con su alusión y como reconocimiento ceremonial. Formas de parentesco ritual similares al compadrazgo unían a la unidad familiar miembros sin relaciones de parentesco.

Se valoraba mucho a los hijos, y al principio de los desórdenes apaches, los niños lo fueron más porque «ellos matarían a los apaches». A los deformes o hijos de extranjeros se les daba la muerte. El parto era atendido por las mujeres, sin presencia de hombres, y el alumbramiento ocurría dentro de un hoyo hecho en el suelo de la vivienda, donde se enterraba después la placenta. Las mujeres permanecían aisladas en una choza especial durante la menstruación. Se mantuvieron las ceremonias de purificación y elección de nombre, que parecen haber sido influidas por el catolicismo, pero tenían semejanzas con los modelos aborígenes encontrados en el Suroeste. Los hombres, en su vida posterior, recibían nombres derivados de los órganos sexuales, especialmente los de las mujeres, o de alguna característica peculiar como la obe-

sidad o el modo de andar (Russell, 1975). Los padres enseñaban a sus hijos los deberes y habilidades de los que serían responsables cuando llegaran a adultos, como guerreros, agricultores, cazadores, recolectores, cocineros y padres. Cuando los estadounidenses llegaron, la guerra se había institucionalizado de tal modo, que los pima estaban en camino de organizar casi toda su cultura alrededor de la necesidad de defenderse y contraatacar a sus enemigos, los apaches y las tribus del río Colorado.

Cultura material y tecnología

Los instrumentos agrícolas incluían el palo plantador, el azadón de madera y posteriormente el yugo y arado españoles. Su alfarería no estaba especialmente bien hecha, pero su cestería bellamente decorada era muy apreciada por ellos mismos y sus vecinos. El arco y flecha, la porra y el lazo eran sus útiles de caza y guerra. Se hizo una barrena para el fuego y poseían otras herramientas utilizadas para recolectar frutos de cactus silvestres, como un gancho para el saguaro y unas grandes pinzas de madera. También de este material se hacían cunas, brochas para la pintura y palos de calendario. La ropa consistía en faldas enrolladas para las mujeres y taparrabos para los hombres, y bandas de tela alrededor de la cintura y cabeza, todo confeccionado de algodón nativo. También se hacían de algodón las mantas o de piel de conejo. Las pieles y las fibras se usaban para confeccionar otros complementos del vestido, incluidas las sandalias. Las esterillas de dormir se tejían con las fibras disponibles en la zona. De las calabazas de botella se hacían jarras y cantimploras. Como adorno del cuerpo se usaba la pintura y el tatuaje, así como brazaletes, cuentas colgadas del cuello y orejas, y sartas de huesos pulidos.

Uno de los aspectos más interesantes y único de la cultura Pima era la conservación de los hechos históricos que los ancianos reflejaban mediante muescas en los palos calendáricos (Russell, 1975). Russell encontró cinco de estos palos durante su trabajo de campo en 1901-1902, y relató los acontecimientos como los reflejaban dos de ellos. Los registros empezaban antes de una gran lluvia meteórica en 1833 y cubrían hechos de dos comunidades a través del período de su permanencia. Uno de los registradores había perdido su palo por alguna razón y había continuado apuntando los acontecimientos históricos en papel. Los pa-

los a menudo se enterraban con sus dueños. El año empezó con la cosecha de saguaro y el deshuesamiento de los granos de mesquite en el mes de junio. El palo tenía diferentes incisiones de carácter mnemotécnico, que servían para hacer recordar al que contaba la historia los hechos asociados con cada una de ellas. Los símbolos utilizados incluían agujeros circulares superficiales y pequeñas muescas que reflejaban una gran variedad de acontecimientos. La figura humana indicaba la muerte de un hombre o un apache. Otras cosas apuntadas eran haber sido mordido por una serpiente, o alcanzado por un rayo, un ideograma que representaba raíles y lazos indicaban la construcción del ferrocarril y una «T» apuntaba los festivales de beber tesguino. Algunos de los hechos más frecuentemente anotados eran las batallas o escaramuzas, las hambrunas, epidemias, muertes de hechiceros, festivales, el número de personas que había muerto en ellos, carreras y otros asuntos de interés personal.

Ritual, ceremonia y chamanismo

El ritual y la ceremonia estaban bien desarrollados, consistiendo en un rico depósito de mitos y leyendas, héroes culturales y embaucadores (Bahr, 1983). Los que mostraban aptitud para recordar estos mitos, los narraban a los muchachos, reunidos en círculo durante los meses de invierno. En cuatro noches se contaba la historia de cómo se hizo el mundo, de dónde vino la gente, y cómo lucharon con monstruos y demonios (Rusell, 1975). Los cuentos de niños también se usaban para transmitir los valores morales y como entretenimiento. Los pimas creían al mismo tiempo en una alta deidad, el Sol, que tenía poderes sobrenaturales y protegía a quien se lo pedía, y en la Luna, su esposa, a veces llamada Oscuridad, de quienes podían proceder por igual el bien y el mal. La palabra era un aspecto importante de la vida entre los pima, por lo que se adiestraba a las personas para recitar mitos como parte de muchas ceremonias y en la preparación para la guerra.

Había tres niveles de chamán, función que podían desempeñar tanto hombres como mujeres. Los chamanes eran los responsables de curar varias enfermedades, de los cultivos, la guerra y el tiempo. El cargo podía pasar de padres a hijos o ser aprendido como ayudante de un chamán establecido. A veces una persona era visitada por una serie de sue-

ños, que se tomaban como señal de que se convertiría en chamán. Se reconocían lugares sagrados, como las ruinas de Casa Grande u otras, cuevas y las tumbas de los chamanes renombrados. Este cargo era muy prestigioso, pero quienes lo ocupaban eran llevados a la muerte si se creía que habían causado enfermedad o muerte por epidemias. El diagnóstico de los males se hacía mediante la ayuda de los espíritus y soplando humo sobre el paciente. Esto contrasta con la técnica tarahumara del sueño, demostrando que aunque los dos grupos eran de lengua uto-azteca, tenían diferentes técnicas chamanísticas. Otros métodos curativos de los chamanes pima incluían los cantos, pinturas de arena, succión de los objetos que causaban el daño y soplado de humo. Una de las posesiones más preciosas de todo hombre medicina era un atadillo sagrado de palos medicinales, algunos decorados con plumas y agrupados con un cordón de algodón. Piedras con alguna forma, figurillas de sapos y lagartijas y cristales formaban parte también del equipo de un chamán. En esta descripción, se pueden ver técnicas y creencias semejantes a las de los tarahumaras del sur y también a las de los navajos del norte.

La enfermedad podía ser causada por algún animal, como un sapo con cuernos, o reptil, o por un objeto arrojado o enterrado, generalmente por otro chamán. Un tejón podía ocasionar dolor de garganta y un oso hinchazones en el cuerpo, y así sucesivamente, ya que cada animal conocido tenía la habilidad de causar alguna enfermedad o aflicción. Había dieciséis días de purificación ritual después del contacto con un apache, que incluían aislamiento, baños rituales y abstinencia de varias cosas. También existían ritos de purificación por haber matado un águila, por guerra y por expediciones para conseguir sal. Los muertos se metían en una fosa de enterramiento en posición de sentados, acompañados de comida y bebida y de la destrucción ceremonial de sus posesiones personales, a lo que seguía el duelo ritual. Los guerreros muertos eran quemados en los campos de cultivo.

Organización política

La organización política era simple, consistiendo en un concilio de ancianos que se sentaban para tomar todas las decisiones, generalmente influidos o dirigidos por un cabecilla, que era distinto del chamán. El

primero tenía autoridad por consenso y generosidad y era una figura pública, mientras el segundo era una figura privada. Otras autoridades de las aldeas eran un pregonero que anunciaba las decisiones del consejo, un maestro de ceremonias que cuidaba los preparativos para los festivales, un mensajero que resumía el consejo en las reuniones, y un capitán de guerra especial, cuando la ocasión lo requería (Russell, 1975).

Entretenimiento

Un juego de pelota similar al descrito para los tarahumaras era parte del entretenimiento entre los pima, en el cual tenían lugar carreras de competición entre los grupos, apuestas e intercambio de alimentos. Las mujeres también tenían juegos de correr similares y podían competir con los hombres. Carreras de relevos y de diferentes duraciones formaban parte de las competiciones intra e interaldeas, que incluso se extendían hasta los pueblo de la Papaguería (la tierra de los tohono o'otam). Estas carreras, que parecen haber sido comunes en todo el Suroeste, eran más cortas entre los pima que entre los tarahumaras —35 kilómetros comparados con varios cientos de ellos. Los juegos y desafíos acompañaban las carreras al igual que en el caso tarahumaras, pero a diferencia de éstos, los pima sentían gran pasión por las apuestas, siendo las mujeres especialmente adictas a este tipo de conducta y llegando a jugarse hasta sus mejores utensilios de cocina. Los juegos de apuestas consistían en arrojar palos o pequeñas piedras en un agujero situado a 15 metros, adivinar nombres y muchos otros.

Los instrumentos musicales incluían la flauta, el palo rascador, la sonaja y el tambor. Había días enteros de danzas en los que participaban hombres y mujeres, descansando de vez en cuando para comer. La danza de la guerra y la de la pubertad también formaban parte del repertorio de entretenimiento y ceremonial de los pima. Uno de sus festivales más importantes era el dedicado a la cosecha del saguaro, que puede ser comparable a la tesguinada tarahumara, debido a la cantidad de bebida alcohólica ingerida durante un período de un día o más, llegando a la borrachera muchos de los hombres y mujeres. Desde el punto de vista de los misioneros, durante la celebración de estos festivales ocurrían toda clase de «excesos», como peleas e incluso muertes, disputas y el intercambio de mujeres. El único elemento tarahumara que

no estaba presente era el trabajo comunal, que siempre acompañaba a los festivales en el sur. Se aplica incluso el mismo nombre a la práctica: bebida de tesguino. Los palos calendáricos mencionados anteriormente anotaban estas celebraciones, las peleas y los intentos posteriores de venganza hacia los miembros de las aldeas que habían matado en uno determinado.

Sumario

Los pima del río Gila y sus asociados, los maricopa, constituyen una interesante variación de la adaptación de tipo ranchería en el Gran Suroeste. Han variado mucho durante los trescientos años en que han sido conocidos por el mundo letrado. Cambiaron de modo pasivo al integrar en aislamiento algunos de los elementos culturales y tecnológicos introducidos por los españoles, la mayoría de ellos a distancia en vez de como consecuencia de un contacto cara a cara. Quizás, podrían haber sido capaces de integrar otras características sin daño a su integridad cultural total, como hicieron los tarahumaras de los grupos de ranchería de las tierras altas de la Sierra Madre, manteniendo su aislamiento. Sin embargo, el mayor, más agresivo y directo contacto con los angloamericanos tuvo efectos mucho más devastadores. En muy pocos años, iban a perder gran parte de su tierras, sus recursos de agua, y su cultura iba a desintegrarse. La gente está reducida a mendigos, vagos y alcohólicos sin empleo luchando por sobrevivir en una tierra que ya no entienden y viviendo al lado de personas que los tienen en el peor concepto. En otro capítulo, los pima modernos serán enfocados como un caso de estudio de la adaptación de una tribu india americana a la cultura anglosajona.

Capítulo X

LA COMUNIDAD CONTEMPORÁNEA DE LOS INDIOS DEL RÍO GILA

En el capítulo previo se detallaron la prehistoria, historia y medio ambiente de los indios pima del río Gila y sus relaciones con los grupos circundantes. Allí se dijo cómo los pima eran gentes de lengua uto-azteca y habían vivido en la misma región durante siglos, aunque no consideráramos más allá de los cazadores y recolectores que vagaban por la región antes de la cultura llamada hohokam. Esta última sociedad se piensa que fue el antecedente inmediato de los indios pima actuales del río Gila, con quienes contactaron por vez primera los misioneros españoles a finales del siglo XVII, pero nunca consiguieron cristianizarlos. Sin embargo, introdujeron los caballos, ganados, trigo, el arado y otros materiales culturales que los españoles habían estado extendiendo a lo largo del camino a la región desde la ciudad de México desde hacía dos siglos. Los indios maricopa, que originalmente residían en el río Colorado bajo, habían sido expulsados de sus tierras hacía dos siglos, cuando vinieron a vivir en los límites de las de los pima. Habían acabado formando parte del sistema social, de aquí el nombre —Comunidad India del Río Gila o a veces Reserva de los Pima-Maricopa. A diferencia de sus predecesores españoles, la entrada de los hombres de frontera y soldados estadounidenses tuvo un impacto más decidido en la base cultural de los pima-maricopa; al principio su influencia fue mínima, pero posteriormente se convirtió en completamente disruptiva. Este capítulo describe el impacto de la sociedad estadounidense sobre la gente del río Gila, sus consecuencias y su parcial recuperación en tiempos recientes.

Prosperidad inicial durante la década de 1860

Los hombres de frontera estadounidenses empezaron a llegar a intervalos poco frecuentes y en pequeño número antes de comienzos del siglo XVIII, como cazadores y tramperos, siendo recibidos y ayudados del mismo modo como lo habían hecho los pima con los misioneros españoles anteriormente. Fueron alimentados y vestidos y se dio de beber a sus caballos. Ocasionalmente intercambiaban mantas de algodón y alimentos, pero la mayoría de las veces actuaban como huéspedes afables. Estos primeros años fueron buenos para los indios del río Gila, ya que mantenían buenas relaciones con la sucesión de viajeros estadounidenses, militares al principio y después, sucesivamente, comerciantes, mineros y colonos de paso hacia California, y finalmente para asentarse allí. Debido a su honestidad y caridad, y a su alta productividad agrícola, fueron reconocidos como aliados del gobierno estadounidense y como el «más civilizado» grupo de indios del país.

Con una mejor tecnología en forma de palas de metal, arados y otros aperos de labranza, fueron capaces de producir todos los años excedentes para vender a las tropas militares estadounidenses y a otros viajeros. En 1862, 1.000 soldados federales fueron alimentados durante un mes. Los pima los ayudaron en su persecución de los guerreros apaches y renegados. En 1859 la Overland Mail Company estableció una ruta a California a través de las aldeas pima y el Congreso proporcionó 10.000 dólares en herramientas y aperos agrícolas como regalo. Se abrieron nuevos mercados para ellos y fueron tiempos de prosperidad. Varios cientos de miles de kilogramos de excedentes de grano fueron vendidos cada año en las décadas de 1850 y 1860, alcanzándose el punto más alto en 1867, cuando se vendieron 4.409 kilogramos de trigo.

Privación cultural bajo el dominio estadounidense

Durante estos años, fueron ocurriendo otros acontecimientos que finalmente tendrían un efecto perjudicial sobre la cultura pima y maricopa. En 1859 se examinó el territorio del río Gila y se estableció una pequeña reserva, para ser agrandada posteriormente en varias ocasiones. Los primeros agentes indios, más interesados en la prosperidad de sus propios negocios que en el bienestar de los indios, fueron vendiendo también la tierra y asentando a mormones y otros colonos corriente

arriba de los pimas y las comunidades circundantes. Los resultados acumulativos de este último esfuerzo fueron la competencia económica con los blancos, el sobrepasto y la pérdida de agua por la diversión y el sobreuso que hacían de ella los granjeros de corriente arriba.

En 1870 hubo una severa sequía, año que coincidió también con la llegada de los primeros misioneros. Siguieron otros años secos, por lo que los líderes pima, animados por las autoridades gubernamentales, consideraron al unísono trasladar la tribu a Oklahoma. Se sentía tan severamente la carencia de agua que en 1872-1873, 1.200 pimas dejaron el río Gila para asentarse en el valle del río Salt, donde finalmente se estableció otra reserva. Siguieron sesenta años de sequía y privación. En 1895 el gobierno de los Estados Unidos distribuía 496 kilogramos de trigo como ración anual para los pima y maricopa.

Cambios en los patrones de asentamiento

La desecación del río Gila resultó ser el primero de una serie de cambios en los patrones de asentamiento inducidos por las fuerzas económicas. Este escritor postularía la siguiente tesis, apoyado en los registros históricos, pero con carencias substanciales en los de tipo arqueológico, debido a que no han sido explorados un suficiente número de diferentes clases de sitios. La teoría sostenida es que cuando el agua era abundante, los indios producían grandes cultivos y no necesitaban vivir cerca del área de producción. Cuando fue disminuyendo el agua o durante los años de sequía, la producción se vino abajo y los pima y maricopa tuvieron que trasladarse más cerca de sus cultivos, debido al cuidado intensivo que necesitaban por los escasos suministros de agua o los campos más pequeños. De ahí que durante los años de alta producción establecieran grandes aldeas como Snaketown, un sitio arqueológico, y en los años de escasez se trasladaran a aldeas más pequeñas, quizás de base familiar, más próximas a sus cultivos. Esta puede ser la explicación del abandono de Snaketown alrededor del año 1250 d.C.

Este parece ser también el patrón durante los años del contacto hispánico entre 1694 y 1840. Los españoles encontraron numerosas aldeas pequeñas esparcidas a lo largo de ambas orillas del río Gila, cuando establecieron contacto con estos indios por primera vez. Posteriormente, después de la introducción del trigo y la mejora de las técnicas y aperos agrícolas, los españoles describieron pueblos mayores.

Evidentemente, se dio el mismo patrón durante 1850 y 1880, cuando los indios del río Gila experimentaron los mismos patrones de población oscilantes. Bajo el impacto de la nueva tecnología y cultivos introducidos por los primeros estadounidenses, la producción agrícola se disparó y resultó en la concentración de gente en grandes pueblos. Pero en los comienzos de la década de 1870, cuando el agua fue escasa de nuevo, la producción descendió y los indios vivieron otra vez en aldeas menores, esparcidas ampliamente y situadas cerca de las tres filtraciones del río Gila. Estas aldeas se aproximaban a la extensión anotada por Manje en 1699, por ejemplo, de 72 kilómetros. Así, los pima y maricopa parecen haber oscilado entre la dependencia de la agricultura de irrigación en los años con suficiente agua y la de filtración en los años secos. No resulta demasiado sorprendente postular que las aldeas se adaptaban según un patrón de asentamiento concomitante. Por supuesto, éste no era solamente el resultado de una buena o mala productividad agrícola, sino que también pudo estar relacionado con el fin de la guerra con los apaches. El movimiento entre aldeas grandes y pequeñas relacionado con el logro y oportunidad económicos se verá de nuevo cuando la Comunidad India del Río Gila se traslade a la era moderna de los parques industriales y el crecimiento económico.

Los primeros años de pobreza de la década de 1870 tuvieron otras repercusiones más que un cambio en los patrones de asentamiento. Los indios empezaron a buscar nuevas ocupaciones, primero como trabajadores, con la entrada del ferrocarril en 1878, lo que también atrajo a nuevos colonos blancos, y como peones agrícolas cuando la producción de las comunidades vecinas aumentó a expensas de la agricultura de subsistencia indígena. Los agentes indios informaron que en 1878 la mitad de los indios (2.500) habían sido forzados a marcharse debido a las condiciones de pobreza de la reserva (Southworth, 1919). Los mormones comenzaron a asentarse desde 1880 en el alto Gila, cerca de Safford. En 1887, los colonos blancos que vivían en la zona cercana a Florence ya se habían apropiado de toda la corriente del río Gila.

Los misioneros presbiterianos y el cristianismo

El primer misionero presbiteriano llegó a la reserva en 1870, y entre 1889 y 1911 se bautizó y dio nombre cristiano a más de 1.800

indios. El presbiterianismo tuvo un saludable efecto sobre los pima y maricopa, que habían perdido muchos de sus valores morales con la desintegración de su base cultural. Se podía ver a los indios acudiendo a los servicios de la iglesia con su largo pelo pulcramente cortado y peinado. La Iglesia presbiteriana también instiló la noción de limpieza e higiene, cuya falta caracterizaba entonces a un pueblo privado de cultura, pero también facilitó la pérdida de la casa tradicional pima, y ya en 1890 fue el instrumento que desterró la ceremonia religiosa tradicional de cada año y la manufactura del vino de cactus nativo. Esto fue reemplazado por una reunión religiosa anual, que abarcaba a toda la tribu en 1906. Los misioneros presbiterianos también lograron reemplazar al líder tradicional exhortativo de la aldea por el más anciano de la iglesia. Se mantenían sesiones en las que los transgresores morales se conducían ante los ancianos de la iglesia y eran castigados con el destierro de ésta por cortos períodos, con la exposición pública y con reprimendas. Los misioneros católicos llegaron en 1900 y después otros grupos religiosos, que dividieron a los pima y maricopa en diferentes facciones religiosas. En 1930, alrededor del 30 por ciento de la población era católica, 25 por ciento presbiteriana, 15 por ciento mormona, 20 por ciento baptista y 10 por ciento pentecostana.

Durante la primera parte del siglo XX, los indios locales acudieron a escuelas en régimen de internado en Sacaton, el centro de la agencia, y en Phoenix, para aprender negocios y ocupaciones, al mismo tiempo que hacían esfuerzos para cultivar como sus vecinos blancos. El gobierno federal dictaba modelos de comportamiento a través de los tribunales de los delitos indios, e influía en las prácticas agrícolas mediante la introducción de consejeros agrícolas. A pesar de estos esfuerzos, los indios perdieron pronto la confianza en el gobierno y la Oficina de Asuntos Indios (Bureau of Indian Affairs) debido a la mala conducta y el fraude de algunos de los primeros agentes indios.

La ley de adjudicación de tierras

Dos importantes sucesos habían tenido un impacto duradero, la adjudicación de tierras y la finalización del proyecto San Carlos (San Carlos Proyect). La Daves Act de 1887, que había establecido la distribución de tierras a propietarios individuales indios, no se llevó a efecto

en la reserva del Gila hasta 1914. El propósito de esta legislación había sido claramente asimilar a los indios al modo de vida estadounidense. Los efectos locales de dividir cuatro hectáreas de regadío y cuatro de tierra de pastos a los individuos llevó a la fragmentación de la tenencia de la tierra y de los patrones de asentamiento. Previamente los indios habían vivido en aldeas de diferentes tamaños, con las familias relacionadas por parentesco residiendo en grupos de casas y cultivando de forma comunitaria, pero con la asignación de tierras, se trasladaron a sus parcelas en pequeños grupos nucleares y extendidos, con lo que se separaron los miembros de cada comunidad. La Ley de división acabó con la antigua aldea pima.

El proyecto San Carlos y la agricultura

El año de 1924 vio la culminación de casi cuarenta años de intentos de conseguir más agua para los indios pima y maricopa. Los esfuerzos infatigables del ministro presbiteriano finalmente dieron frutos con la aprobación de la ley del proyecto San Carlos, que establecía un distrito de riego de 4.700 hectáreas, de las cuales la mitad estaban designadas a los indios y el resto a los agricultores blancos que rodeaban la reserva. Este proyecto finalmente llevó a unos logros agrícolas mayores para los colonos blancos de los alrededores y a la producción de nuevos cultivos: lechuga, col y algodón. Pero los indios no ganaron nada con esta bonanza de agua, debido a que estaban paralizados por un insuficiente programa de créditos agrícolas y el sistema de división de la tierra, que designaba en algunos casos como de regadío tierras que no podían usarse con fines agrícolas. Además, se habían cerrado las asignaciones y muchos indios nacidos a partir de 1921 no tenían ninguna, aparte de que los que las habían recibido eran los más ancianos y débiles, ya que las personas capaces habían abandonado la reserva en busca de mejores ocupaciones y oportunidades. En algunos casos, el gran número de herederos de cada parcela fragmentaba la tierra en pequeños trozos que no se podían cultivar; donde ésta estaba todavía intacta, los herederos podían no estar siempre de acuerdo sobre su disposición. Si acordaban alquilarla, lo ganado era demasiado poco como para contribuir significativamente a su subsistencia.

Aunque fue aprobado en 1924, el proyecto San Carlos no llevó agua a los indios hasta después de 1937. El dique y el embalse se terminaron en 1929. Sin embargo, mientras tanto hubo que adecuar la tierra, construyendo canales para el agua tan necesitada. Se contrataron indios para preparar la tierra, pero este trabajo asalariado terminó en 1937 y por numerosas razones este proyecto nunca cubrió las expectativas que había creado, dejando muchos problemas tras de sí.

Además de las dificultades surgidas por la manera en la que habían sido repartidas las tierras mediante la Ley de Asignación (Allotment Act), existía el problema de hacer la transición de una agricultura de subsistencia a otra mecanizada o de tipo fábrica, la cual estaba siendo llevada a cabo por sus vecinos blancos. La introducción del proyecto San Carlos llevó a la experimentación con varios cultivos nuevos, que dieron como resultado el cambio a la producción de cereales de pasto, principalmente la alfalfa. Otro problema surgido de este proyecto era cómo y quién debía pagar los costos de la operación y su mantenimiento. Las conclusiones finales de años de discusión y desacuerdo llevaron al establecimiento de la Tribal Farm (Granja Tribal), con cuyos beneficios se planteó cubrirlos. Sin embargo, el desacuerdo ante esta decisión concluyó en la creación de un grupo disidente semisecreto, The Gila Valley Farmer's Association (Asociación de Agricultores del valle del Gila), que existe como una facción viable en la reserva actualmente. El manejo de la Tribal Farm por el Indian Service terminó siendo paternalista y fracasó en adiestrar a los indios adecuadamente en las nuevas tecnologías agrícolas.

Los ingresos provenientes del incremento de tierras, de 4.856 a 20.235 hectáreas, no reemplazó los salarios perdidos cuando trabajaban preparando éstas según el proyecto. En 1940 el ingreso medio por familia estaba muy por debajo de la explosiva economía del resto del territorio, e incluso más bajo de lo que había estado en la reserva del río Gila en 1935. El fracaso del proyecto San Carlos en producir toda el agua prometida forzó a los indios a regresar a trabajar por salarios en la agricultura estacional fuera de la reserva, donde los cultivos eran extremadamente lucrativos debido al cambio a la producción de algodón efectuado en 1917. Además, obtenían unos pequeños ingresos con el alquiler de las tierras de la reserva a no indios, que estaban más interesados en los derechos de agua que iban con las tierras que en su cultivo directo. Por lo menos, el proyecto San Carlos demostró que los indios del río Gila no podrían sostenerse más dependiendo solamente de la agricultura de subsistencia.

En 1938 se estableció un Servicio de Extensión Agraria (Farm Extension Service), con 13 empleados, para aconsejar a los indios sobre las técnicas agrícolas, pero la mano de obra fue reducida a un solo empleado en los siguientes diez años. Algo positivo fue la formación de asociaciones de campesinos en cuatro distritos de la reserva, que han permanecido como instituciones viables en la mayoría de ellos hasta el presente, cumpliendo funciones de intercambio de información, ayuda mutua y discusión política.

Educación india

La explicación del proyecto San Carlos nos ha obligado a pasar por alto algunos otros desarrollos importantes que estaban ocurriendo en la misma época. El establecimiento de escuelas diurnas para reemplazar el sistema de escuelas en régimen de internado en uso desde 1928 tuvo varios efectos sobre la cultura local. Los niños empezaron a vivir en casa, con el consiguiente contacto más cercano con la cultura tradicional y un aumento de oportunidades de aprender nuevas ocupaciones y educación para los que no deseaban dejar su hogar. Este sistema ha proporcionado la mayoría de los líderes actuales de la reserva. Otro efecto fue el cambio en los pàtrones de asentamiento, como resultado de la construcción de mejores carreteras para que pudiera circular el autobús escolar, lo que llevó a que las familias se fueran a vivir fuera de sus tierras adjudicadas a áreas más accesibles a estas nuevas carreteras. El interés en estas escuelas diurnas hizo que se construyera una escuela secundaria *(high school)* en el poblado de la agencia en 1938, pero se cerró a mediados de la década de 1940, debido a que se determinó que el laboratorio y otras instalaciones no eran adecuadas, siendo llevados en autobús los niños a otras escuelas públicas de las comunidades blancas de las proximidades. Esto se facilitó mediante la aprobación por el Congreso de una mejor ley educacional en 1934, la ley Johnson-O'Malley, que recompensaba a los distritos escolares locales por la educación de los niños indios.

La ley de reorganización india

Otro acontecimiento iba a tener mayor influencia sobre los pima-maricopa que la ley del proyecto San Carlos, la aprobación de la Indian

Reorganization Act (Ley de Reorganización India) en 1934, que representaba un cambio en la política gubernamental de la asimilación de los indios —intentado mediante la Dawes Act— al poner el énfasis en el autogobierno. La IRA, como ha terminado siendo conocida, proporciona el marco constitucional para el desarrollo del gobierno local. Durante algún tiempo hubo un Consejo Asesor, compuesto por un presidente electo y representantes de todas las comunidades, pero tenía poca autoridad. Era raramente consultado por el agente indio y tenía poca influencia sobre la gente o su gobierno. Sin embargo, era un catalizador efectivo en la formación de la opinión y su importancia no se perdió con la formación del nuevo Consejo Tribal, como puso en evidencia la elección del presidente del Consejo Asesor como el primero del nuevo organismo. Otros miembros del Consejo eran elegidos igualmente entre los miembros viejos de la tribu y los jóvenes, que habían formado un importante grupo llamado Returned Student's Association, (Asociación de Estudiantes Regresados). La IRA clamaba por un gobernador, ayudante de gobernador y miembros del consejo electos para cada distrito. Se dieron atribuciones a la tribu para hacer sus propias leyes de gobierno en asuntos internos, establecer un sistema judicial, fuerza de policía y resolver muchos de sus propios problemas —con la aprobación del Departamento del Interior, que actuaba a través de la Oficina de Asuntos Indígenas y su agente indio de la localidad.

Al mismo tiempo que se estaban dando estos cambios en el gobierno local, el Servicio Indio estaba expandiendo sus actividades a través de la formación de nuevas divisiones, con oficinas separadas bajo el control del agente indio. Estas nuevas divisiones incluían los siguientes servicios y actividades: educación, salud, tierras, carreteras, suelo y humedad, irrigación, ley y orden, y edificios y servicios.

Desarrollos desde la Segunda Guerra Mundial

Y ahora llegamos a los desarrollos que permanecen más vivos en la memoria de los miembros actuales de la tribu, los acontecimientos ocurridos desde 1940. Un factor importante que influyó el pensamiento de los líderes de las reservas modernas fue los conocimientos y expe-

riencias conseguidas en los internados y empleos fuera de casa. Sería difícil asegurar si esas experiencias de ámbito local fueron más importantes que las nacionales y de todo el mundo que adquirieron los 300 miembros de la tribu que sirvieron en las fuerzas armadas durante y después de la Segunda Guerra Mundial. Algunos indios pima y maricopa sirvieron como oficiales con graduación o sin ella. Los conocimientos administrativos y de liderazgo aprendidos aplicados en estas oficinas pudieron ser aplicados también en las circunstancias de la reserva local. Uno de los gobernadores tribales más enérgico y el primer gerente indio de la granja tribal habían sido un oficial sin graduación y uno graduado, respectivamente, en el Ejército de los Estados Unidos. Como era de esperar, se estableció un programa de entrenamiento de veteranos en la reserva y se proveyó de adiestramiento sobre el terreno en varias técnicas, la mayoría de ellas relacionadas con la agricultura, por supuesto; pero las clases eran pequeñas y se acudía a ellas con entusiasmo.

Mientras algunos indios habían estado sirviendo en las fuerzas armadas, otros se aprovecharon de las oportunidades salariales existentes en la agricultura y en las industrias relacionadas con la guerra. Se estableció un Centro de Relocalización Japonés (Japanese Relocation Center) en la tierra de la reserva. Todavía existe cierta controversia sobre si el gobierno federal compensó alguna vez a los indios por el uso del terreno y el agua. Muchos indios creen que debían haber recibido los edificios y mejoras del campo, pero hoy no queda nada más que desnudos bloques de hormigón y algunos desechos.

El superintendente de la agencia india local, que había ocupado el puesto desde 1935, se retiró en 1951. Aunque había sido elegido por su experiencia anterior en programas agrícolas para trabajar en el proyecto San Carlos, su trato paternalista a los indios tuvo el efecto de conjunto de retener el progreso de la reserva porque fracasó en animar el liderato indio y no les permitió asumir la responsabilidad de sus propios asuntos. De hecho, aunque el IRA había sido aprobado en 1934, su paternalismo impidió al gobierno tribal operar independientemente hasta cerca de su retiro.

También se otorgaron nuevos derechos en otros ámbitos a la gente del río Gila. El Congreso había dado a los indios el derecho de ciudadanía y voto en 1924. Sin embargo, una decisión judicial tomada en Arizona en 1928 les prohibía el sufragio. Los pima objetaron y en 1948

la Corte Suprema de Arizona anuló la sentencia que había privado a los indios de su derecho al voto. Un signo de la apatía y privación cultural que se había producido después de muchos años de esfuerzos ineficaces de automejoramiento se refleja en el hecho de que sólo 29 personas se registraron para votar después de esta decisión de la Corte Suprema.

En 1951 y 1952, ocurrieron varios hechos positivos y uno negativo; se contrató un nuevo abogado para la tribu, interesado y comprometido con ella, y la gerencia de la granja tribal pasó a manos indias. Estos años vieron también el desarrollo de un gobierno tribal mejor y más activo. Se dio una gran proliferación de comités que consideraban importantes áreas de modo independiente, incluyendo las siguientes actividades y funciones: superficie del algodón; propiedad; dirección de la granja; irrigación; asuntos de la prisión; ley y orden; parcelas para casas; alquiler; salud y bienestar; educación; revisión constitucional; y resoluciones. A pesar de estas mejoras en conocimiento, experiencia, organización de gobierno y autodeterminación, las condiciones sociales y económicas no eran mejores que las que tenían en 1870, cuando empezó la primera sequía importante en el valle del río Gila. Había que hacer algo más, pero, ¿qué podía ser y cómo hacerlo?

Condiciones en 1960

El siguiente es un breve resumen de las condiciones sociales y económicas de los pima-maricopa en 1960, fecha que puede usarse como marca del comienzo del período reciente de industrialización y cambio.

La base cultural tradicional conocida de las gentes del río Gila antes de 1870 se habían perdido casi completamente en los noventa años intermedios. La última casa nativa construida con pencas de cactus y barro fue fotografiada en 1935 y casi ha desaparecido, dejando restos sólo identificables por un arqueólogo. La casa de tipo *sandwich*, una modificación de una casa hispánica ordinaria, la había reemplazado, pero ahora la más común se construye con madera de desecho, trozos de láminas de hierro y barro, con el suelo y el techo de tierra. Muy pocas mujeres hacen cerámica o tejen cestas; han desaparecido las bonitas mantas de tejido de algodón y los adornos hechos a mano de los guerreros. Hace mucho que se reemplazó la ropa tradicional por pantalones vaqueros y chaquetas, sombreros del oeste y botas, o monos de trabajo

para los hombres, y vestidos ordinarios de algodón para las mujeres. Ocasionalmente se puede ver a los líderes y hombres del consejo vistiendo trajes, camisas blancas y corbatas para ocasiones oficiales.

En 1970, la comunidad de los indios pima y maricopa declaró una población de 7.113 personas, de las cuales 4.628 vivían permanentemente dentro de las 150.548 hectáreas de la reserva, situada a lo largo del río Gila, en Arizona surcentral. La población permanente está dispersa por todo el territorio, dividido en siete distritos políticos, en alrededor de 14 aldeas separadas y en pequeñas granjas. Los indios restantes viven en comunidades próximas no indias de manera permanente o semipermanente, que incluyen las de Phoenix, Casa Grande, Chandler y Coolidge. Otros pima viven en las reservas indias de Ak Chin y río Salt.

Desde el punto de vista lingüístico, quizás la mitad o más de la gente, principalmente las personas de más edad, hablaban su lengua nativa; el 90 por ciento de la población hablaba inglés en casa y en público. Sin embargo, se demuestra la vitalidad de la lengua nativa en el hecho de que gran parte de los asuntos del Consejo Tribal en 1970 se desarrollaron en pima y se podía oír en las reuniones públicas y de distrito. Desde el punto de vista político, el jefe de la aldea ha sido reemplazado por el más anciano de la iglesia, y la gente se siente alienada por sus representantes del consejo.

Económicamente, la reserva se había caracterizado por la carencia de diversificación y un extendido desempleo. Aunque el agua era todavía escasa, la agricultura proveía una importante fuente de ingresos para unas pocas personas. La granja del río Gila, que comprendía alrededor de 4.856 hectáreas, pasó por varios administradores indios, perdió dinero algunos años, pero siguió siendo la fuente principal de ingresos para sostener a duras penas los mínimos servicios gubernamentales y de negocios. La mayoría de la tierra cultivable necesitaba más desarrollo para hacerla productiva. Unos pocos consiguieron ganarse la vida con 40 a 160 hectáreas. La mayoría de la tierra fue alquilada a unos cuantos indios y no indios, principalmente por sus derechos de agua, lo que proporcionaba un ingreso complementario a los arrendadores. Los cultivos se habían diversificado para incluir el algodón, granos, sorgo, alfalfa y unas cuantas hectáreas de melones y lechugas. Los avances tecnológicos habían reemplazado a la agricultura de subsistencia con grandes maquinarias y granjas de tipo factoría, y las funciones tribales fueron cumplidas por los que no tenían empleo y no podían conseguirlo.

La carencia casi total de recursos de capital o fondos de crédito para el desarrollo caracterizaron el período de los últimos años de la década de 1950. La Oficina de Asuntos Indígenas administraba un fondo de créditos revolventes, pero los fondos eran tan limitados y pequeños que no lograron cubrir las necesidades individuales o del gobierno tribal. Varios puestos de intercambio y una estación de servicios eran poseídos y administrados por no indios.

Algunos indios estaban contratados por la Oficina de Asuntos Indígenas y el Servicio de Salud Pública, pero eran contados en puestos de responsabilidad. Unos pocos trabajaban para el gobierno tribal, pero lo máximo que podían esperar era una pequeña dieta *per diem* por servir en los comités. Los indios con posibilidades de empleo y educación o conocimientos apreciados en el mercado laboral se marchaban de la reserva a los pueblos y ciudades cercanos de manera temporal o permanente. Los resultados educativos eran bajos, generalmente en la escuela elemental para la media de los indios, con un alto nivel de abandono caracterizando a la mayoría de los jóvenes. En 1952, 387 de las 952 familias residentes, que representaban el 40 por ciento de la población, recibían por asistencia social una media de 490 dólares al año. La salud, la vivienda y el transporte eran los principales problemas de la zona; muy pocas casas tenían agua y electricidad. Los indios presentaban las tasas más altas de diabetes (Bennet *et al.*, 1971) y artritis del mundo, y otros indicadores de salud como el alcoholismo, porcentaje de accidentes, mortalidad infantil y demás eran igualmente altos.

Es fácil comprender, entonces, por qué los individuos se caracterizaban por la falta de motivación e incentivo y se puede explicar la extendida apatía y ausencia de participación social y política que prevalecían.

Debe suceder

Hasta 1879, o antes de que se hubiera sentido el impacto del contacto con la cultura estadounidense en pleno, los indios pima y maricopa de Arizona surcentral poseían una sociedad autosuficiente, compleja y exitosa, basada en la irrigación. Entre 1870 y 1962, vivieron en una horrenda pobreza, girando en el tiempo que fue testigo de la pérdida de la mayor parte de las bases de su cultura tradicional. Algo pasó en los diez años que siguieron, y en 1972 la tribu había desarrollado

tres parques industriales con un coste de 2.000.000 de dólares, poseían ocho negocios, incluida una fábrica de lona, y habían construido edificios permanentes que costaron aproximadamente 4.000.000 de dólares.

A finales de la década de 1950 y principios de la de 1960, algunos de los líderes de la generación de la Segunda Guerra Mundial habían empezado a hablar de la necesidad de romper el ciclo de la pobreza rampante que no tenía fin. Un líder describía cómo había crecido en tales horribles circunstancias, con tan poco que comer y ropas tan pobres que nunca terminó la escuela. La BIA y otras agencias, como la USPHS (Agencia de Salud Pública Nacional), no habían sido efectivas a través de sus programas para aliviar los problemas de los indios. Los misioneros habían elevado sus espíritus, pero no habían llenado sus estómagos. Personas bienintencionadas a menudo llevaban ropas usadas y zapatos, pero rápidamente se rompían. En Navidades, algunos blancos de las comunidades de alrededor llevaban alimentos enlatados y regalos para unas pocas familias elegidas, pero estas fiestas pasaban pronto, y los pima y maricopa estaban hambrientos de nuevo.

Los líderes conocían estas condiciones demasiado bien, y también la inefectividad de los programas de corta vida que se originaban en Washington, encenagándose pronto en la ineficiencia burocrática, y no estaban diseñados para remediar la causa subyacente en los problemas. Los indios acabaron dándose cuenta de que si había que encontrar una solución de larga duración, debía surgir de sus propios recursos, del espíritu y habilidad que los habían hecho grandes productores agrícolas durante más de cien años.

Después de mucha discusión, el Consejo Tribal tomó la iniciativa al adoptar en la primavera de 1963 la Declaración de Principios diseñada para mejorar las condiciones económicas de la reserva mediante el seguimiento de un agresivo programa de desarrollo a corto y largo plazo, que incluía industria, economía, vivienda, salud, educación, gobierno y mejoras comunitarias. A continuación se detallan algunos de los primeros pasos dados para llevar a cabo esta Declaración:

1) Se eligió un Comité de Planificación para coordinar todas las fases del programa; 2) se eligió un Comité de Ordenación de Viviendas que proveyera un adecuado otorgamiento de lugares para viviendas y subdivisiones del plano; 3) se apoyó y dio coraje a la USPHS para mejorar los servicios de agua y alcantarillado; 4) se planeó un parque industrial; y 5) se diseñó un agresivo programa para presentar y animar a las industrias a situarse en este y otros parques planeados.

Pronto se hizo evidente el ímpetu proporcionado por el activo liderazgo del Consejo Tribal. En 1963, se convocó el primer *Mul-Chu-Tha* (reunión de la gente para celebraciones), que consistió en una feria de toda la comunidad patrocinada por la organización recientemente incorporada llamada Gila River Youth Recreation, y que como su nombre implicaba, tenía el propósito de crear nuevas oportunidades recreativas para la juventud india de la reserva, como campos de juego, canchas de béisbol, de baloncesto, y otras actividades organizadas. Estas actividades derivaban directamente de la Declaración de 1963; las que estaban por venir eran mucho más ambiciosas y de logros mayores.

En 1966 la comunidad puso en marcha un programa de desarrollo mayor bajo el nombre de Vh-Thaw-Hup-Ea-Ju, que es lo que los pima dicen en tiempos de crisis, cuando se necesita un esfuerzo importante para superar algún obstáculo. Significa «debe suceder» o «sucederá». Este programa era un gran esfuerzo diseñado para acabar con los problemas que habían enfrentado los indios durante casi cien años. Comprendía 51 proyectos de desarrollo económico, comunitario y social, y de gobierno tribal y gerencia de negocios que cubrían un total de 18 meses. El esfuerzo más importante del plan era establecer tres parques industriales en la reserva, uno de los cuales sería industrial y agrícola para la alimentación de ganado y actividades afines. Otros planes económicos incluían la construcción de un servicio de tratamiento del alcantarillado para una ciudad cercana y parte de la reserva, el desarrollo de edificios residenciales, pruebas para situar equipo pesado, el desarrollo agrícola de 2.994 hectáreas, el revestimiento con hormigón de 19 kilómetros del canal para evitar pérdidas de agua por filtraciones, la construcción de un embalse, la organización de una cooperativa agrícola, el desarrollo de los arriendos de minerales, la conversión de Snaketown en monumento nacional, el establecimiento de cuatro parques de desierto, el fomento de la administración en plan de cooperativa de la caza, la oferta de arrendamientos por noventa y nueve años para atraer a las industrias, la realización de una investigación sobre la mano de obra, el desarrollo de negocios de intercambio por la superautopista, la construcción de servicios de entrenamiento aéreo y de una bomba de almacenamiento de energía, y la institución de una junta de usuarios de agua para el sistema de energía del proyecto San Carlos.

Los proyectos de desarrollo comunitario incluían planes de zonificación para cada comunidad, ayuda mutua para la construcción de vi-

viendas (75 unidades), mejora de los servicios comunitarios como los de recreo, paisajes, parques, destructores de basura, servicios de agua y sanitarios, construcción de edificios comunitarios, la construcción de carreteras y puentes en la reserva resistentes al clima, un nuevo hospital, un centro juvenil, una nueva escuela pública, el reemplazo de la elemental y un servicio contra incendios.

Los programas del área social eran igualmente ambiciosos e incluían el establecimiento de siete centros de educación preescolar, la consolidación de las escuelas de la BIA y las públicas en Sacaton, la creación de un comité de política educativa interagencias, el establecimiento de un fondo de beca para educación, un servicio de consejo y ayuda familiar, un programa de prevención y tratamiento del alcoholismo, de educación para adultos, de experiencia laboral, servicios legales y programas de entrenamiento ocupacional.

La cuarta área de preocupación era el gobierno y administración tribal, e incluía los siguientes programas: revisión de la carta de constitución, codificación de las ordenanzas tribales, nueva ley y orden y códigos juveniles, revisión de los procedimientos de la administración tribal, entrenamiento en administración, desarrollo de la función como miembro de la tribu, asunción y control tribal del programa de ley y orden, y la conducción de una campaña de registro de votantes.

¿Cómo esperaba la tribu pagar todos estos programas? Habían estado muy ocupados escribiendo propuestas para la obtención de subvenciones. En 1966, habían solicitado 1.500.000 dólares de subvención de la Economic Development Agency (Agencia de Desarrollo Económico) y 500.000 dólares en créditos para desarrollar los parques industriales, 500.000 dólares para otros programas de la misma agencia, 4.328.260 dólares en otros subsidios combinados, 25.000 dólares de la Housing and Urban Development (Agencia de Vivienda y Desarrollo Urbano), 60.000 dolres de la Public Housing Authority (Autoridad de Vivienda Pública), 300.000 dólares de Public Health (Salud Pública), 1.280.000 dólares de los fondos de BIA, y alrededor de 200.000 dólares de fondos tribales (Gila River Community, 1966).

El éxito del programa Vh-Thaw-Hup-Ea-Ju no es difícil de entender. Tuvo efectos positivos sobre la moral de los líderes de la comunidad, quienes lo señalan como el desencadenante de los logros posteriores. En términos de resultados tangibles, los más directamente atribuibles al programa fueron: localización y mejora de tres parques in-

dustriales, atracción de tres importantes industrias a la reserva, alquilando el sitio de pruebas de equipo pesado, terminación de los servicios de alcantarillado, del acuerdo para una bomba de almacenamiento de energía y la creación de 130 nuevos puestos de trabajo.

Es difícil atribuir el éxito que siguió a alguno en particular de los programas de la reservación del Río Gila. Muchas de las cosas iniciadas con el Vh-Thaw-Hup-Ea-Ju se terminaron en fases posteriores. Hecho un esfuerzo singular desde el principio, cada subvención concedida ha compilado algunos problemas, programas y progresos de los esfuerzos previos. El esfuerzo culminante de mediados de la década de 1970 se hizo por medio de una subvención del programa de ciudades modelo, que pide un esfuerzo continuado en las zonas identificadas previamente. De las 15 ciudades seleccionadas para subvenciones multimillonarias, la del río Gila fue la única reserva que la consiguió. Con cada proyecto que se completaba y propuesta que se escribía, se hizo evidente un incremento de preparación y autoseguridad.

La propuesta para la subvención de los planes de una ciudad modelo, en 1968, todavía pudo citar las siguientes estadísticas como indicadores de las condiciones sociales y económicas de la reserva:

Ingresos principales	**menos de 2.000 dólares /año**
Educación media adulta	8.° grado
Mano de obra	1.840
No cualificada	65 %
Desempleo crónico	32 %
Empleo estable	41 %
Empleo temporal	27 %
Porcentaje de arresto varones	50 %
Arrestos por alcoholismo	82 %
Viviendas de bajas condiciones	80 %
Con agua corriente y alcantarillado	20 %
Con electricidad	60 %
Mortalidad infantil	35,9/1.000 nacimientos
Tuberculosis	5,5/1.000
Diabetes	10 a 15 veces la media nacional
Tasa de nacimientos	42/1.000

El plan para el primer año de la subvención para ciudades modelo incluía muchos proyectos diseñados para consolidar y expandir los planes previos. Los 21 proyectos abarcaban planes para mejorar la administración gubernativa y las funciones de los negocios, el adiestramiento de los empleados gubernamentales, la contratación de un gerente de negocios altamente cualificado, el desarrollo de un sistema de educación integral, un banco de desarrollo económico, un programa para un centro de servicios comunitarios, planes que comprendían todos los recursos de agua, un proyecto de demostración de viviendas, incremento de los servicios sociales, dotación de plantilla a la policía y el tribunal, y un proyecto de transporte y asistencia. Los programas afines que serían subvencionados con otros fondos distintos incluían un plan maestro que abarcaba a toda la comunidad, el establecimiento de servicios de salud, un estudio acerca de la transferencia de las responsabilidades de BIA a la reserva y varios programas de construcción. El plan del segundo año, en 1971, continuó con el mismo empuje que el primero, renovando el esfuerzo por coordinar todo y consolidar las funciones de los diferentes departamentos.

A comienzos de 1972, se había atraído a seis industrias más a los parques industriales de la reserva, pero una había fracasado. Las comunidades no indias de los alrededores estaban apoyando con entusiasmo todos estos programas, ya que habían notado sus efectos en la actividad creada por los nuevos negocios. La tribu poseía y administraba una estación de servicio, una compañía de construcción, otra de arena y grava, y una firma de manufacturación de lona, además de la granja tribal. Se había construido un centro de adiestramiento de 1.000.000 de dólares, que era administrado por una universidad comunitaria cercana, aunque su director e instructores eran indios. El programa de ciudades modelo empezó teniendo una plantilla de pocos indios con predominio de blancos, pero en su segundo año era administrado por 10 indios y un no indio. Se había acabado un bello centro de artes y trabajos manuales, que albergaba, además de una tienda para estos artículos, espacio para un museo, un restaurante y de forma temporal un negocio de trabajo de ordenador, del que la tribu era propietaria en parte. También existían planes para un motel y un campo de golf en las cercanías del centro. Se construyeron seis edificios comunitarios en los centros de los distritos. La escuela se había consolidado, y otra estaba dirigida por una

junta cuyos miembros eran todos indios, y se había construido un centro juvenil. En los logros también hay que incluir la construcción de un lago artificial para deportes náuticos y recreo. Las excavaciones arqueológicas de Snaketown fueron declaradas monumento nacional y se consiguieron fondos para su desarrollo. El hospital indio sufrió dos adiciones y algunas remodelaciones. La Oficina de Investigación Etnica (Bureau of Ethnic Research) de la Universidad de Arizona, entre numerosos institutos que estaban llevando a cabo investigaciones para los indios, terminó un estudio de la organización política y la administración de los negocios de la reserva (Weaver, 1971). Se contrató a un gerente de negocios con gran experiencia, que adelantó los procedimientos de éstos considerablemente.

Todo esto sólo resume los logros más importantes de diez años de esfuerzos, pero todavía queda mucho que hacer. Los principales problemas siguen siendo la salud y la vivienda; el desempleo es todavía elevado y las instituciones educativas siguen sin compararse favorablemente con las de las comunidades de los alrededores. El alcoholismo y la diabetes son aún las principales causas de problemas y muerte. La gente todavía tiene en general poca preparación y está sin empleo. La falta de participación política, la apatía general y los conflictos entre facciones siguen siendo característicos de muchos residentes, pero algo está sucediendo.

Análisis y conclusiones

Uno de los problemas endémicos del macroanálisis de las tendencias sociales y económicas de una sociedad consiste en el gran número de variables sociales que pueden afectar el resultado histórico de un hecho. En esta discusión, por ejemplo, ha sido posible concentrarse solamente en algunas variables, que pueden haber afectado las condiciones socioeconómicas de los indios pima-maricopa actuales. Los registros históricos y arqueológicos sobre esta gente son poco claros por el momento, e incluso si todos los detalles se conocieran, podrían plantearse una serie de preguntas en cuanto a los efectos que estos hechos podrían tener en la calidad de la vida actual. ¿Qué efectos tiene una primera historia de interacciones pacíficas con los españoles y anglosajones desde

el siglo XVII hasta finales del XIX en las relaciones actuales con los descendientes de esas gentes, que siguen siendo sus vecinos? ¿Queda alguna impronta cultural de aquellos días y de la compleja sociedad hohokam, basada en la irrigación, en la personalidad de los indios pima y maricopa presentes, que influya su comportamiento? Spicer se ha referido a nociones similares en su discusión sobre sistemas culturales persistentes, sosteniendo que gente como los yaqui, irlandeses, judíos y catalanes —los pima también podrían incluirse— han mantenido «una continuidad en su experiencia y su concepción de ellos mismos en una amplia variedad de entornos socioculturales». Los mecanismos principales a través de los cuales se logra son: 1) el desarrollo de un conjunto de símbolos de identidad a través de los cuales se efectúa la puesta en común de los valores morales; 2) la comunicación mediante una lengua común (la base de una tierra común es importante también); y 3) el desarrollo de una organización política para conseguir los objetivos como grupo político. Sobre el último punto, Spicer señala:

> Un pueblo puede, durante largas fases de su existencia, exhibir poca o no común participación política, por ejemplo, después derrotas militares o durante desarrollos extremadamente represivos de pueblos opuestos. Durante tales fases de aquiescencia, sin embargo, se puede seguir manteniendo la identidad más o menos intensamente a través de la participación moral y lingüística. El aumento de la participación política para llevar a cabo objetivos relacionados con los pueblos opuestos a menudo llega de sorpresa para los últimos, que han malinterpretado esta situación, creyendo que el sistema de identidad de los pueblos persistentes se había desintegrado. En la esfera de la participación política es donde se encuentra la mayor fluctuación durante el curso de la historia de un pueblo (Spicer, 1971).

Los pima y maricopa han tenido una base de tierra y lengua comunes durante muchas generaciones. La experiencia que ahondó en su sistema de símbolos de identidad incluye su conocimiento de la mitología y tradiciones de sus antepasados y de su economía basada en una irrigación autosuficiente. La noción de Vh-Thaw-Hup-Ea-Ju forma parte de esta base cultural sobre la que se han sustentado. También ha ayudado a mantener una identidad común el sistema cultural de reservas estadounidenses, que compartían. A este núcleo común se han añadido

hechos como el proyecto San Carlos, la ley de adjudicación de tierras, el presbiterianismo, la Oficina de Asuntos Indígenas y los superintendentes de las agencias, los años de pobreza y privación, la experiencia como trabajadores agrícolas a sueldo, el servicio militar y los viajes, y la educación en los internados y en la escuela diurna. La práctica de una forma de gobierno constitucional IRA proveyó los medios para la participación política, que había faltado durante mucho tiempo. Hoy la comunidad es gobernada por un consejo electo de la tribu que consta de 17 miembros, representantes de cada uno de los siete distritos políticos. El gobierno está encabezado por un gobernador y su ayudante, elegidos por períodos de tres años. El consejo se reúne dos veces al mes y tiene cinco comités permanentes sobre desarrollo económico, gobierno y administración, recursos naturales, educación y salud (Weaver, 1974).

Si tomamos una perspectiva diferente a la propuesta por el marco de Spicer, se pueden identificar algunos hechos más evidentes que influyeron en los desarrollos recientes, que incluirían:

1) Uno de los factores más importantes fue el retiro del superintendente de la BIA en 1951, que representaba el pensamiento y política de tal agencia a la fecha, y quien aunque estaba presente cuando la ley que permitía a los indios establecer sus propios gobiernos fue aprobada, había pospuesto su institución al principio y posteriormente, debido a que difería con el principio general, la hizo inefectiva. Este director fue reemplazado por numerosos sucesivos administradores que apoyaron a los indios con simpatía y respeto en su meta de conseguir la autodeterminación y la autosuficiencia.

2) Otro factor muy importante que ayudó a los indios a empezar con sus programas fue la determinación tomada al mismo tiempo de contratar a un abogado tribal, que mirara por sus intereses y no por los de los otros grupos.

3) El tercer factor desencadenante fue la expansión de Phoenix en una gran zona metropolitana, con la consiguiente necesidad de trabajo. La cercanía de la reserva a la ciudad la puso en una buena posición para aprender las vías de los negocios y las nociones de expansión e industrialización que empezaban a prevalecer en el oeste.

4) Finalmente, se hizo necesario construir una autopista de cuatro carriles entre las dos ciudades mayores de Arizona, que dividía la reserva en dos partes casi iguales. Los pima recibieron un gran pago por

el derecho de paso, que usaron en los años siguientes para poner las semillas de algunos de sus proyectos planeados y para atraer la inversión o las subvenciones federales. También uno de los problemas presentes en la expansión rápida y el incremento de la actividad de negocios fue que extendieron sus actividades de gobierno más allá de sus ingresos anuales y el dinero recibido por los derechos de la autopista sirvió como un colchón para aclarar los presupuestos deficitarios.

Los efectos principales de diez años de trabajo han sido el regreso de muchos indios con conocimientos y educación, que se han vuelto cada vez más visibles en los papeles de liderazgo y negocios. Una visión optimista es que los indios pima y maricopa han recapturado ahora la autosuficiencia que habían perdido hace cien años y están en vías de resolver sus propios problemas. Su identidad como tribu y como grupo indio está intacta. La tienda y el museo de artes y artesanías son fuente de ingresos y orgullo. Su éxito en el desarrollo económico y de negocios es, quizás, único entre las sociedades de indios estadounidenses.

Capítulo XI

APACHES, NAVAJOS Y SUS VECINOS

Al norte y este de los pimas estaban los navajos y apaches, que eran gentes de lengua atapascana que se trasladaban hacia el sur del Gran Suroeste cuando los españoles lo hacían hacia el norte por la misma región. Durante los dos siglos siguientes, los dos grupos, usando diferentes tácticas, subyugaron a los pueblos aborígenes de la región en una tenaza cultural, eliminando a muchos de los menores y más vulnerables cazadores y recolectores, y a los agricultores aislados en los pequeños valles. Cuando los estadounidenses penetraron en el campo a mediados del siglo XIX como la tercera y más devastadora fuerza, los asentamientos españoles habían quedado atrincherados en plazas aisladas, como el valle del Río Grande, o se habían retirado ligeramente al sur hasta la región de la actual frontera mexicano-estadounidense. Los navajos se habían asentado en su situación actual, para seguir un modo de vida basado en la agricultura y pastoreo, mientras que los apaches estaban haciendo incursiones a México como medio de adquirir los materiales que consideraban importantes para su vida. Estas correrías se habían convertido en otra forma más de forrajeo. Quizás ningún otro pueblo, a excepción de los indios de las praderas, ha adquirido una reputación tan notoria como los apaches, debido a estas prácticas y a los insistentes esfuerzos para controlarlos y echarlos de las tierras que dominaban. Este capítulo proporciona los antecedentes de las interrelaciones entre las gentes apaches, haciendo hincapié en los navajos y la invasión estadounidense del Suroeste, y sus efectos sobre los indios estadounidenses.

Población

Es difícil estimar la población de los grupos apaches y sus vecinos durante el período de las misiones españolas, debido parcialmente a que el número de conversos presentado puede haber sido exagerado para impresionar a las autoridades de España. Las estimaciones sobre los grupos que se encontraron se basaron en suposiciones y pueden haber sido descritos los mismos varias veces en distintas situaciones. Por esta razón, es peligroso estimar su número. Spicer piensa que había alrededor de 15.000 «en bandas no agrícolas», según el término que emplea para ellos, viviendo en el Gran Suroeste. Parece que se ha dejado fuera otros 10.000 a 15.000 en bandas de cazadores y recolectores, que se encontraban en el noreste de México y las regiones adyacentes del delta del Río Grande en Texas. Excepto los apaches y navajos de Nuevo México y Arizona, el resto murió o fue eliminado. En el presente siglo estos últimos grupos habían aumentado considerablemente, los jicarillas, lipanes, mescaleros y chiricahuas tenían alrededor de 6.000 personas, los apaches occidentales 18.000 y los navajos más de 175.000. Los pueblos contaban con 30.000 a 40.000 en tiempos del contacto, disminuyendo a 10.000 en 1850. Hoy han alcanzado o excedido su cantidad original, como resultado de una mejor nutrición, cuidados de salud, mejor economía y la desaparición de la guerra. Los hispanos aumentaron de alrededor de 1.000 poco después de la colonización a finales del siglo XVI, a 2.500 en 1700 y 18.800 en 1799. En 1850, incluían alrededor de 60.000 descendientes de los colonos españoles. Se estimaban 4.000 navajos en 1740 (Vogt, 1961, p. 295), que aumentaron a 13.500 en 1846, 85.000 en 1960, y a los actuales 175.000 o más. Los estadounidenses que rodeaban la reserva crecieron de ninguno en 1846 a 100.000 en 1960, a más de 500.000 en la década de 1980, y la cantidad es mucho mayor si contamos los aproximadamente 35.000.000 de blancos (es decir, gentes no étnicas) que residen en los cinco estados del suroeste. Los hispanos coloniales han aumentado por las migraciones de México y Centroamérica en el siglo actual, de manera importante en las últimas décadas, así que hoy los cinco estados del suroeste, California, Arizona, Nuevo México, Colorado y Texas, tienen 12.700.000 de personas de descendencia hispana, o cerca del 63 por ciento de todos los hispanos y más del 8 por ciento de la población total de los Estados Unidos.

Lengua y prehistoria

Hoijer (1971) y otros lingüistas mantienen que los grupos apaches del Gran Suroeste constituyen la rama suroeste de la gran familia lingüística atapascana, con las divisiones de la costa pacífica, el norte y el sur. El grupo de la costa pacífica incluye ocho lenguas de California y Oregón (Young, 1983). En esta clasificación, el atapaskano del norte incluye el tlingit, haida, eyak y 20 lenguas más de Canadá occidental y el interior de Alaska. Estos lingüistas también conjeturan que la lengua madre se llamaba nadene y era hablada por el último grupo migratorio que llegó de Asia a través del estrecho de Bering, hace alrededor de 3.000 años, que tuvo lugar después incluso de los esquimales, que llegaron varios miles de años antes. Hace alrededor de 2.000 años, el tlingit se separó del tronco nadene y migró a la costa del Pacífico.

Hace entre 1.600 y 1.000 años, hubo otra migración atapascana a la costa del Pacífico; el sur atapaskano se separó del norte y empezó a emigrar hacia el sur hace entre 1.300 y 1.000 años (Hoijer, 1956a). Después de su llegada a la periferia septentrional del Suroeste alrededor del año 1500 d.C., los kiowa-apaches se fueron hacia el este para unirse a los indios de las praderas, mientras los otros se dirigieron hacia el sur (Young, 1983, p. 395). No se ha efectuado mucho trabajo arqueológico sobre los grupos apaches; lo poco que existe es sobre los navajos y las primeras fechas dendrocronológicas son de alrededor del año 1500 d.C., aunque algunos dirían que su llegada debió de haber ocurrido antes.

No todos los lingüistas están de acuerdo en el origen, división o migraciones de la gente de lenguas atapaskanas. Algunos utilizan nombres diferentes para las ramas y hay variaciones acerca de cuáles lenguas se incluyen y cuáles no. Por ejemplo, Jorgensen (1980) diferencia el eyak de las otras atapascanas, separa el tligit y haida de lo que otros llaman el grupo ancestral nadene, que él elimina, y se refiere al atapaskano del norte como canadiense y al del sur como ramas apaches.

No se sabe con certeza si siguieron en su migración al Suroeste una ruta entre montañas o por la vertiente oriental de las Montañas Rocosas. Desde su entrada por el norte, los grupos apaches se esparcieron para rodear a los pueblos del valle del Río Grande y para ocupar un amplio terreno que incluía el suroeste de Colorado, una estrecha franja de Oklahoma y Texas, el oeste de Texas, todo Nuevo México menos el valle del Río Grande, el este de Arizona y el norte de México. Hoijer

(1971) concluye que la migración sur fue encabezada por los antepasados de los grupos apaches. Los descendientes son generalmente estudiados en tres subdivisiones: los navajos, los apaches occidentales (un grupo que habla el mismo dialecto y que incluye el San Carlos, White Mountain, Cibecue, Tonto del sur y Tonto del norte), y los jicarillas, lipanes, mescaleros y chiricahuas. Aunque cada uno se distingue como un grupo social separado, las diferencias lingüísticas entre los atapaskanos del sur no son grandes. Las lexicoestadísticas sugieren que las seis lenguas del atapaskano del sur (navajo, apache occidental, chiricahua, mescalero, jicarilla y lipano) comparten del 90 al 97 por ciento de una lista de cognados léxicos, comparados con el porcentaje de un 74 a 76 por ciento entre estas seis y las kiowa-apaches. Finalmente, como nota histórica a pie de página, grupos extinguidos del norte de México como los cacaxte, toboso, jano y jocome a veces han sido clasificados con el atapascano del sur, pero la información lingüística disponible es inadecuada para proporcionar un soporte inequívoco a esta afiliación.

Interrelaciones y situación de los grupos apaches

Los navajos siempre han ocupado un área situada en la confluencia de los cuatro principales estados del suroeste. Todos los grupos apaches son parientes lingüísticos y genéticos de los navajos, pero sólo dos de ellos son vecinos, los apaches jicarillas orientales y los grupos de apaches occidentales situados al sur. Alrededor de ellos hay pequeñas comunidades hispanas y angloamericanas, durante al menos el último siglo. A comienzos del período hispano-mexicano, de 1596 a 1850, las comunidades hispanas estaban limitadas al valle del Río Grande. Los pueblos orientales más cercanos con quienes los navajos mantenían relaciones eran los jemez, santaclaras, sanjuanes, taos y picuris; y hacia el sur con los hopi y zuñis, que eran pueblos occidentales.

Los grupos lipanes, kiowa apaches, mescaleros y chiricahuas eran identificados como de la misma herencia cultural que los navajos, pero eran gentes con las que tuvieron menos contacto que con otros, debido a que no eran vecinos inmediatos. Otros vecinos eran los ute hacia el norte y los indios comanches al noreste, con algunos de los cuales guerreaban o mantenían intercambios, y con otros se encontraban cuando iban a cazar búfalos a las praderas. En el oeste se aliaron, y a veces absorbieron, con los paiutes del sur y guerrearon con los havasupais.

La tribu apache jicarilla, vecina inmediata de los navajos por el este, originalmente ocupaba una región que se extendía por el norte de Nuevo México y el sur de Colorado, más hacia al este y el centro que la actual. Catorce de los grupos locales estaban organizados en dos bandas, los olleros y los llaneros. Anteriormente, los llaneros vagaban por Texas, antes de asentarse cerca de la otra banda; eran más del tipo de las praderas que muchos de los otros grupos apaches. La presión de los comanches y los utes los obligó a dirigirse al oeste del valle del Río Grande, donde ahora están separados por una corta distancia de la nación navajo. Su reserva en el norte de Nuevo México está al oeste del río Chama, afluente del Río Grande. Hoy son alrededor de 2.500 personas, que se están convirtiendo cada vez más en urbanos y dependientes del trabajo asalariado.

Los apaches lipanes llegaron a la región de las praderas al oeste de los jicarillas y del valle del Río Grande más o menos a la vez que los otros grupos apaches estaban entrando en el suroeste. En 1718 se denunció que estaban haciendo incursiones en las manadas de caballos, alejándose hacia el sur hasta San Antonio, Texas. Finalmente, el grupo se extinguió, y los últimos tres miembros que quedaron fueron a vivir con los mescaleros. Los kiowa-apaches era un grupo de lengua apache, asociado con el kiowa. Hoy ocupan una pequeña reserva en Oklahoma, de menos de 1.000 miembros, de los cuales muy pocos hablan fluidamente su lengua natal.

Los apaches más próximos a los indios de las praderas tenían el teepee (tienda india), ropas como la de los indios de las praderas y otros utensilios relacionados con la guerra y las incursiones; cazaban búfalos y poseían receptáculos de pellejo. Sin embargo, carecían de danza del sol, sociedades de guerreros y mujeres, atadillos medicinales, teepees heráldicas, títulos por hechos de guerra y otros elementos que caracterizaban a los auténticos grupos de las praderas. Los kiowa-apaches, por vivir donde lo hacían, justo al lado de la sociedad de las praderas, eran los más influidos por esta cultura, pero por supuesto de modo marginal, compartiendo muchos elementos del suroeste con sus hermanos apaches (Opler, 1983).

Los apaches mescaleros viven hoy en una pequeña reserva en el sureste de Nuevo México, cerca del centro de la región por la que vagaban durante los primeros tiempos históricos. En un tiempo, cazaban, recolectaban y hacían incursiones en un área que se extendía desde

justo debajo de Albuquerque, a través del este de Nuevo México y al sur por la parte donde se unen Texas y el norte de México. Los límites del sur de sus correrías incluían el territorio del Big Bend, donde el Pecos se une al Río Grande y las regiones inferiores del río Conchos. A los aproximadamente 2.500 mescaleros se les unieron los apaches lipanes y chiricahuas sobrevivientes, cuando su número se hizo tan pequeño que no podían mantener comunidades viables. Quizás el 75 por ciento de los residentes de la reserva hablan un dialecto apache, generalmente el mescalero. Su lengua es ahora escrita y están produciendo literatura y un diccionario.

Los apaches chiricahuas son una de las bandas apaches más famosas que vagaban y hacían incursiones por el suroeste. Las tres bandas chiricahuas contaban alrededor de 3.000 personas en 1850, y ocupaban la tierra al oeste del Río Grande y al sur de uno de sus afluentes, el San José, cubriendo las esquinas adyacentes de Nuevo México y Arizona y el norte de México. Muchos de los jefes de las bandas locales se hicieron famosos en la historia de la frontera oeste antes del cambio del último siglo: Cochise, Mangas Coloradas, Loco y Victorio. Bajo el liderazgo de Gerónimo, nombre que pasó a formar parte del vocabulario del inglés estadounidense para significar algo desde el desafío al valor bajo difíciles condiciones, los chiricahuas fueron una de las últimas bandas que se negaron a pasar bajo el control del Ejército de los Estados Unidos en 1886. Con los sobrevivientes de su banda, que eran 17 hombres y 19 mujeres y niños, Gerónimo finalmente se rindió ante un ejército general de 5.000 soldados y exploradores apaches. Algunos del grupo finalmente aceptaron la adjudicación de tierra en Fort Sill, Oklahoma, mientras otros se unieron a los apaches mescaleros y sancarlos. Hoy son sólo unos cuantos cientos de personas y han perdido casi toda su lengua.

Apaches orientales es una categoría etnológica para aquellos que terminaron en el centro-este de Arizona. Incluye los sancarlos, white mountain, cibecue y tonto del norte y del sur. Los grupos tonto están ahora extinguidos, pero los demás todavía cuentan con 18.000 personas como miembros tribales de dos reservas separadas. Debido a la relativamente grande extensión de éstas, como en el caso de los navajos, han podido sostener su independencia económica y cultural, y muchos de las tres reservas mantienen un nivel fluido en su lengua, que también escriben. Algunos chiricahuas occidentales se unieron al grupo sancar-

los, cuando los primeros estaban siendo derrotados por las tropas estadounidenses. Los apaches occidentales viven cerca y mantenían estrechas relaciones con los navajos del norte. Se dice que algunos de sus clanes principales se originaron entre los navajos, y algunas fuentes incluso consideran a los apaches occidentales como una rama primitiva de éstos (Kaut, 1975).

Cultura y sociedad apaches

Las más recientes adaptaciones e influencias de las sociedades circundantes pueden haber oscurecido los rasgos que los grupos apaches mantenían en común como un todo (Opler, 1983). Todos eran esencialmente cazadores y recolectores, aunque la mayoría tenía alguna actividad agrícola, con la excepción de los kiowa-apaches. Las ceremonias asociadas con su complejo agrícola (palos de rezo, maíz granizado fino, ceremonias de lluvia) apuntan hacia un origen probable en los indios pueblos. La caza estaba en manos de los hombres, siendo su arma principal y su instrumento para ella el arco templado con tendones. El cuidado de los niños era responsabilidad de las mujeres, ayudadas por los ancianos y niños mayores. Éstas también hacían la ropa y levantaban las viviendas, recolectaban plantas y otras cosas comestibles, cocinaban y se ocupaban de todas las labores domésticas. Los hombres iban a la guerra y a las incursiones, y efectuaban la mayoría de las ceremonias, aunque las mujeres también podían ser chamanes. Los hombres cocinaban y se ocupaban de las tareas domésticas cuando estaban de campaña, mientras que de vuelta al campamento los más ancianos compartían las responsabilidades de éste. La vivienda consistía en una cabaña de maleza de forma cónica, sostenida por palos inclinados. También formaban parte de la unidad habitacional una pequeña sauna y una choza menstrual. Algunos grupos apaches pueden haber tenido alfarería de base punteada, todos tenían cestería, y vestían ropas de cuero y mocasines.

Creían en un poder sobrenatural que controlaba el universo y al que se podía pedir favores, a través de las ceremonias dirigidas por un chamán. La presencia de enmascarados como imitadores de los dioses apunta a una influencia pueblo. En su mitología, tienen dos héroes culturales asociados con el sol y el agua, y mitos que presentan al coyote

como embaucador y héroe, así como otras leyendas sobre el origen, que son comunes entre algunos de los grupos. Los navajos, jicarillas, lipanes y apaches occidentales comparten narraciones acerca de la procedencia del mundo inferior y los orígenes de la agricultura, pero no entre los demás.

Una característica común para todos los apaches es la familia extendida matrilocal o local, viviendo cada familia nuclear en una vivienda independiente. Una de éstas puede incluir personas relacionadas por sangre y por matrimonio. Varias agrupaciones de este tipo comparten un escenario común, así como actividades ceremoniales, económicas y de guerra. El liderazgo familiar más carismático es considerado el cabecilla de la banda. Algunos de los más prósperos grupos mayores fueron llamados bandas. Todos menos los navajos tenían bandas, aunque se desarrollaron más agudamente entre los apaches mescaleros y lipanes. Los navajos y los apaches occidentales tenían clanes matrilineales, quizás siguiendo el patrón de sus vecinos pueblos, y a veces se concertaban a niveles más altos en fraternidades o mitades *(moieties)* conectadas.

El matrimonio era un simple arreglo efectuado por las familias de la pareja, después del cual se construía una vivienda para los recién casados, cerca de la de la familia de la esposa. El marido se conectaba a esta familia por el resto de su vida, e incluso después de la muerte de su esposa se esperaba que contrajera matrimonio con alguna otra mujer disponible del grupo, si no era posible con una hermana de la difunta. Este tipo de matrimonio se conoce como levirato. La poligamia era rara, pero practicada por la gente rica. El divorcio, también infrecuente, era posible si se fundamentaba en crueldad, dejadez, infidelidad o incompatibilidad. Las jovencitas tenían que pasar un rito de pubertad, en el que participaba toda la comunidad en una elaborada ceremonia. También se construían cabañas de aislamiento para las mujeres durante su menstruación.

Cultura y sociedad de los navajos

A los patrones básicos que parecen haber sido comunes a todos los grupos preagrícolas apaches cuando llegaron por primera vez al Suroeste, se añadieron los atributos pueblos y españoles. El patrón apache era

probablemente un sistema de banda dedicada a la caza y recolección. Naturalmente era nómada y presumiblemente sobre un territorio definido. La descendencia era matrilineal o bilineal, con bandas conocidas que practicaban la matrilocalidad o bilocalidad. Vivían en estructuras de maleza, que se levantaban con facilidad mediante materiales de los alrededores, pero puede que los navajos hayan desarrollado una vivienda más sustancial debido al clima más frío del norte. Cazaban con arco y flechas, usaban perros, poseían cestería y quizás una alfarería básica en algunos casos, y vestían ropa de cuero. Algunos de los grupos puede que hayan practicado una agricultura de tipo prepueblo, aunque parece más que los patrones pueblo se adoptaron antes.

De los primeros contactos con los pueblos, los navajos adoptaron probablemente la irrigación y la agricultura, se hicieron más sedentarios y fueron fuertemente influidos en su ceremonialismo. Puede que hayan adoptado el matrilineado y el sistema de clan, aunque el primero parece haber sido un antiguo patrón apache. Su estilo artístico, su alfarería y sus tejidos tienen sin lugar a dudas una pura influencia pueblo. A pesar de estas grandes dosis de infusión con los pueblos, aún permanecieron independientes, poniendo más énfasis sobre el individuo que sobre el grupo, al contrario que la sociedad de aquéllos. Deberían haberse sentido estimulados por su ejemplo a construir un *hogan* (vivienda) más permanente, pero éste en sí mismo es una antigua forma, quizás adoptada de la primitiva casa-establo del Cestero, que además se encuentra ampliamente extendida por una amplia región que llega hasta Siberia. De los españoles, a veces filtrado por las manos pueblo, adquirieron el caballo y sus arreos, el ganado lanar y bovino, los rebaños, la lana, la joyería y el tejido.

A mediados del siglo XIX, los estadounidenses encontraron una población navajo asentada en zonas contiguas y remotas del noroeste de Nuevo México y nordeste de Arizona. Practicaban la agricultura y el pastoreo de ovejas. Apreciaban los caballos y todavía cazaban y recolectaban los productos salvajes de la tierra. Los estadounidenses admiraron su agricultura y aceptaron el pastoreo y la recolección de plantas silvestres, pero las incursiones que utilizaban como medio de vida pronto se convirtieron en conflictos severos y terminales. El tejido de mantas efectuado por las mujeres era también distintivo y bien desarrollado. Además del maíz, frijoles y calabaza (los cultivos básicos de los pueblos),

cultivaban trigo, melones y melocotones (adiciones españolas vía los pueblos).

Vivían en agrupamientos de *hogan* separados ampliamente en familias extendidas matrilocales, lo que significa que el hombre iba a vivir con la familia de su esposa después del matrimonio. Construían tres tipos de *hogan*, siendo el más común y antiguo el de viga en forma de horquilla, que consistía en sujetar dos o más largas vigas en la horquilla de otra, colocando las demás inclinadas sobre esta estructura central. Las otras dos eran la vivienda de anillo de rocas y el establo de troncos de cinco o seis lados. Todas ellas se orientaban hacia el este para ver la salida del sol. Otras estructuras eran corrales para las ovejas, cabañas menstruales y saunas, *hogan* especiales para las ceremonias y espacios rodeados de broza para uso ceremonial y danzas. El traje navajo originalmente se hacía con cueros, y consistía en un taparrabos para los hombres y una túnica más larga para las mujeres. Con la influencia pueblo-española, se cambió a la ropa tejida. Los hombres añadieron camisa y pantalones con aberturas y botonaduras de plata, mientras las mujeres llevaron oscuros vestidos de estilo pueblo, atados o abotonados por un hombro.

Los clanes localizados acababan siendo conocidos por el lugar que ocupaban (Rock Pass), su identidad personal (Muchas Cabras) o su origen extranjero (Mexicano). Se convirtieron en unidades exógamas, así que uno debía casarse fuera del propio clan, lo que pudo haber conducido finalmente a la distribución ampliamente extendida de sus miembros. Algunos antropólogos sostienen que los linajes y el sistema de clan derivaron de las bandas asentadas, cuyo sedentarismo dio origen a la agricultura (Kaut, 1975). La organización política se componía de un cabecilla local o *natani*, instalado de por vida mediante una ceremonia, y uno o más jefes de guerra. A veces un cabecilla local tenía influencia política sobre las bandas vecinas. Este sistema fue finalmente reemplazado por el del consejo tribal por elección durante el período estadounidense.

La confianza depositada en el cantor (un tipo de chamán-sacerdote) para la curación se apoyaba en uno llamado «mano temblorosa», que diagnosticaba la enfermedad y prescribía las ceremonias especiales para su remedio. Los cantores tenían la misión de efectuar un repertorio de canciones nocturnas con elementos prestados tales como máscaras, pinturas de arena, palos de rezos y altares. Cada ceremonia tenía

un origen mitológico dentro de un panteón de «Personas Sagradas», también presumiblemente influido por las prácticas pueblos. La semejanza de los dioses enmascarados navajo llamados *yeibichai* y los *katchinas* pueblo es más que una simple coincidencia.

Interrelaciones hispano-mexicanas y apaches

Coronado probablemente se encontró pequeños grupos de apaches, a los que se refirió como querechos y teyas, en su marcha hacia las praderas en 1541, pero la primera referencia a ellos es la hecha por Oñate en 1596, durante la conquista de Nuevo México. El problema de identificar a los apaches en las crónicas españolas es el mismo que para los otros grupos que se encontraron. Se usaron nombres descriptivos de forma inconsistente para todos los que se hallaron en el nordeste de México y las áreas adyacentes de Texas. A esta confusión hay que añadir el hecho de que, cuando los españoles establecieron contacto con ellos por primera vez, estos grupos estaban formados por gentes cazadoras y recolectoras, que vagaban por una zona, sin estar asentados en un lugar específico. Más tarde, cuando empezaron a reclamar un territorio por haberlo ocupado constantemente, el proceso de dar nombres se hizo más fiable. Ciertamente, en 1630, los misioneros encabezados en Nuevo México por Alonso de Benavides pudieron referirse sin dudas a una «gran nación apache», que tenía una lengua común, con pequeñas variaciones lingüísticas (Benavides, 1916, pp. 131 y 132). En otro capítulo hemos discutido las interrelaciones e influencias de los grupos apaches del sur, que estaban en contacto constante con los españoles. Algunos de los elementos adoptados fueron el caballo y sus arreos, ciertas tácticas de guerra, los escudos de cuero y el español como segunda lengua.

La primera descripción definitiva de los navajos aparece en el informe de Benavides de 1630, donde se dice de ellos que son «los apaches de Nabajo», para distinguirlos de los otros apaches con quienes se habían encontrado anteriormente. Se dice que «nabajo» significa «grandes campos cultivados». Generalmente y durante la mayor parte del período hispánico, vivieron fuera del área directa de la colonización y cristianización españolas. Lo que recibieron y adaptaron de esta cultura pasó a través del tamiz de la sociedad pueblo. Para cuando los es-

pañoles establecieron contacto con ellos, eran unos agricultores con práctica suficiente, aunque todavía semisedentarios. Los españoles relataron que eran gentes que plantaban maíz y otros cultivos, poseían chozas de almacenamiento, cazaban, mantenían intercambio con los pueblos, usaban tocados de plumas, se decía que practicaban la poligamia, estaban armados con arco y flechas de punta de piedra, tenían jefes de guerra y de paz, y eran excelentes guerreros (Brugge, 1983). Los patrones de asentamiento se indicó que consistían en agrupamientos de *hogan* a los que se referían como «ranchería».

Los españoles se asentaron cerca de los pueblos a finales del siglo XVI, en aldeas separadas situadas en las partes altas del pueblo la cabecera del Río Grande y alrededor de San Juan y Santa Fe. Según pasaba el tiempo, se extendieron fundando aldeas hacia arriba y abajo de este río y sus afluentes. Cuando era seguro, establecían ranchos lejanos y puestos de misión, con presidios habitados por soldados para proteger a las misiones y colonos, si era necesario.

Desde la entrada de los españoles a este territorio, se hicieron continuos esfuerzos para controlar a los navajos, que iban desde la entrega de presentes hasta el envío de sacerdotes y frailes para establecer misiones, o mandando expediciones punitivas cuando todo esto fallaba. Se hicieron dos serios intentos para misionarlos en 1629 y 1746, que no duraron. En la década de 1740, los navajos empezaban a sentir la presión de los utes, que los estaban desplazando más hacia el sur y el oeste, por lo que pidieron a los españoles que los ayudaran con protección y misioneros. Por ello, un misionero pudo convencer a varios cientos de navajos de asentarse en Cebolleta, cerca de Mount Taylor. Más tarde se los persuadió a trasladarse a un lugar mejor o más conveniente, pero finalmente esto también fracasó. En la declaración de un cabecilla navajo a las preguntas de un sacerdote, se proporciona una idea más clara de los motivos de ambas partes en esta situación cambiante:

> Ellos, los indios de Cebolleta, replicaron que no querían pueblos ahora, ni deseaban hacerse cristianos, ni nunca habían pedido los padres; y que todo lo que habían dicho al principio al [...] comisario [...] en 1746 que ya eran adultos y no podían hacerse cristianos o quedarse en un lugar porque habían sido criados como venados, que ellos darían algunos de los hijos que tuvieran para que se les echara el agua

> sobre ellos y que éstos como creyentes podrían quizás levantar pueblos y tener padres, pero que ahora ellos no deseaban padres ni pueblos; que ellos serían como siempre, amigos y camaradas de los españoles, y que si el padre quería permanecer allí, no le harían ningún daño, pero que no podían ser cristianos (Kelly, 1941, pp. 64 y 65, citado por Vogt, 1961).

Más tarde, otros indios se quejaron de que el sacerdote asignado era demasiado pobre, ya que la razón por la que habían permitido que arrojara agua sobre la cabeza de sus hijos era porque los padres eran obsequiados con regalos de azadones y picos.

A menudo se firmaron tratados con los que los españoles consideraban «jefes», «capitanes» o «generales» navajos. De hecho, éstos eran los cabecillas locales de bandas importantes, que tenían poco control sobre las otras bandas independientes. Esta falta de entendimiento de la organización política por parte de los españoles y más tarde los estadounidenses, llevó a hostilidades, malentendidos y finalmente a ataques de represalia y punitivos por ambas partes. Mientras hubo regalos, se mantuvo la paz local. Los navajos estaban dispuestos a hacer promesas y firmar tratados cuando era conveniente para ellos, como durante la siembra y la cosecha, pero tan pronto como terminaba esta última, comenzaban de nuevo las correrías por todas partes. Los conquistadores, tanto los españoles como los estadounidenses, se veían como otra parte del medio a ser utilizada; eran forrajeros que buscaban ganado y presentes de acuerdo con el ritmo del calendario aborigen.

Cuando el siglo XVII se tornó en siglo XVIII, los navajos habían vuelto a sus frecuentes asaltos y tanto los españoles como los indios pueblos, a veces de concierto, se tomaban la revancha mediante expediciones punitivas y empezaban a hacer esclavos. Los asaltos navajos acumulaban ovejas, cabras, caballos y a veces esclavos. La adquisición de caballos aumentaba la frecuencia y tamaño de las partidas invasoras, así como la extensión sobre la que actuaban. La creciente importancia de las ovejas en la cultura navajo proporcionaba fuerza para las campañas, ya que cada navajo quería tener su propio rebaño. Frecuentemente intercambiaban esclavos tomados de otras tribus por caballos españoles; también montaban expediciones de represalia contra los ataques españoles para hacer esclavos. Esto último era una profesión practicada por todos los habitantes del Gran Suroeste hasta la llegada de

los angloamericanos. La captura, intercambio, entrecruzamiento y aculturación de los esclavos eran practicados por todos. Se informó que los españoles en 1846 mantenían aproximadamente de 2.000 a 4.000 esclavos navajos, que no se sabe si volvieron a su territorio tras la llegada de los estadounidenses o si fueron absorbidos por la sociedad nuevomexicana, hispánica o pueblo (Underhill, 1956, p. 8).

Desde la década de 1720 hasta la de 1770, un periodo de paz caracterizó las relaciones entre españoles y navajos, sin duda porque los primeros habían logrado el pleno control del Río Grande y habían aumentado el número de sus soldados y colonos. No obstante, en 1775 se informó de que España tenía que enviar 1.500 caballos a Nuevo México para reponer sus exhaustos corrales (Hackett, 1923-1937). Cuando se debilitó el control español sobre sus extensas colonias americanas en el siglo XIX, los navajos se volvieron asaltantes más efectivos. Justo después de la llegada de los estadounidenses, los navajos y apaches se hicieron con 450.000 ovejas (Van Valkenburgh, 1938). Curiosamente, al mismo tiempo se estaban asentando en una vida más sedentaria y pastoril, como resultado de sus acumulaciones.

Relaciones navajo-pueblos

Antes de que llegaran los españoles, los navajos tenían lazos establecidos con los indios pueblos más próximos, los taos, picuris, sanjuanes, santaclaras y jemez del valle del Río Grande y los hopi y zuñis al sur del la parte occidental de sus dominios. Los pueblos vivían en compactas aldeas de casas de barro, construidas pared con pared, usualmente sobre mesetas u otros terrenos elevados. Desde el principio, los navajos mantuvieron períodos alternos de asaltos e intercambio pacífico con los pueblos. Los artículos que atesoraban eran cultivos y otros alimentos, materiales tejidos y quizás alfarería y cestería. Más tarde se interesaron en los caballos y ganados. Cuando no cogían estos artículos sin permiso, los intercambiaban por cueros y carne de venado. No se sabe si en este tiempo se casaban con los pueblos o tomaban esclavos.

Después de la revuelta pueblo de 1680 y de la reconquista efectuada por los colonizadores españoles diez años después, muchos indios pueblos buscaron refugio con los navajos, hasta que se hizo evidente que no era posible que los españoles pudieran volver a tomar el terri-

torio. También a comienzos de la década de 1700, los hopi fueron a vivir con los navajos en el cañón del Chelly, durante un período de sequía. Fue entonces cuando probablemente recibieron el mayor influjo de la cultura pueblo, incluyendo el tipo de alfarería, cestería enrollada, tejido y arte pictográfico, con fuertes temas puebloides, como la katchina, la deidad jorobada, líneas de corazón en las figuras de animales y otros elementos del arte kiva. En este tiempo, pueden también haber recibido ovejas y lana, cabras, nuevos cultivos, arreos para los caballos mejorados y rasgos arquitectónicos como la chimenea (Brugge, 1984). Quizás también recibieron algunas características del sistema matrilineal pueblo.

Posteriormente, después de la llegada de los estadounidenses por el este, las relaciones navajo-pueblos continuaron siendo amigables. Con el cese de las hostilidades engendradas por los asaltos de los primeros, prevalecieron las relaciones hospitalarias y amigables entre los dos grupos. Los navajos tenían amigos que actuaban como huéspedes y como compañeros para intercambio de regalos durante los días de celebración del santo en varios pueblos. Del mismo modo, muchos indios pueblos habían permanecido algún tiempo entre los navajos y tenían su hogar lleno de alfombras para documentar cada viaje, así como memorias de las visitas y celebraciones de las danzas squaw navajo. Un anciano indio pueblo confesó una vez que en sus primeras visitas al territorio navajo, había dejado muchas «novias» allí. Con ocasión de ceremonias en las aldeas pueblos, conocí otros huéspedes que eran navajos. Visitar las casas de los que invitan, significa para el huésped entregar presentes, por los cuales en reciprocidad será alimentado y tendrá un lugar donde dormir. Se entregan también regalos a los huéspedes cuando se van, repitiéndose el mismo esquema cuando un pueblo visita a un navajo.

Relaciones entre los angloamericanos y los navajos

Los navajos se iban defendiendo bastante bien de las invasiones, hasta que los españoles nuevomexicanos recibieron mejores armas de fuego por el camino de Santa Fe desde 1821, pero la etapa entre esto y la llegada de los estadounidenses fue un corto cuarto de siglo. Hubo tres fases en las primeras relaciones estadounidense-navajos, que coincidieron con la política de aculturación y asimilación mantenida por los

primeros hacia los indios. Incluyen los intentos del Ejército estadounidense de imponer la paz y firmar tratados desde 1846 hasta 1863, período durante el cual continuaron los asaltos. El ejército adoptó una política más estridente y activa de eliminar las costumbres de las correrías de apaches y navajos que la que había mantenido el gobierno español, contando con más soldados y mejores armas y tácticas para efectuar el trabajo. Desde 1864, bajo el mando del general Carleton y el coronel Kit Carson, se dio caza a los navajos en sus fortalezas, se mató a sus jefes y se quemaron sus campos, rodeando dos tercios de ellos; y haciéndoles marchar hacia Bosque Redondo, a orillas del río Pecos, en el este de Nuevo México. Se mantuvieron allí de 1864 a 1868, permitiéndoseles desde ese momento regresar a una nueva reserva, donde se hicieron agricultores y pastores bajo la atenta mirada de las tropas del ejército, acuarteladas en fuertes estratégicamente situados. Este último episodio dio comienzo a un período de severa privación y pobreza; así, fueron introducidos al período moderno de la reserva.

De 1846 a 1863: asaltos bajo la mirada estadounidense

Inmediatamente después de la entrada de los estadounidenses en el Suroeste, se propusieron pacificar a los navajos y apaches. Bajo las órdenes del general Kearney, el coronel Doniphan firmó un tratado con 14 de los «jefes» navajos en Bear Springs en 1846. Establecieron que odiaban a los mexicanos y que su disputa no era con los estadounidenses, por lo que se les permitiría continuar la guerra contra su enemigo común. Cuando no se mantuvo el tratado, el ejécito dijo para reforzar su dictamen que los Estados Unidos «primero ofrecieron el ramo de olivo y cuando éste fue rechazado, pólvora, balas y acero» (Hughes, 1847, p. 95). La inevitable falta de entendimiento llegó porque los estadounidenses, como anteriormente los españoles, asumieron que había un jefe o jefes que tenían poder político sobre todas las gentes. Los firmantes del tratado eran de hecho cabecillas de bandas independientes y autónomas, que no tenían ningún poder para controlar las actividades de las otras.

De 1846 a 1863, los navajos continuaron sus asaltos como antes. Las tropas del ejército estadounidense hicieron muchos intentos para controlarlos y para que firmaran tratados. En 1852 se establecieron los

fuertes Wingate y Defiance en el territorio navajo. Henry Linn Dodge fue asignado como agente indio, viajando a través de la zona sin escolta militar para tratar de ayudar a los navajos. Escuchó sus quejas, intentó conseguir dinero para aperos de labranza y empleó a un herrero y a un joyero para ayudarlos. Incluso gastó sus fondos personales para adelantar este plan. Se firmó un tratado en 1854 que pedía suministros, artículos agrícolas y pago por el territorio que debía ser cedido, pero el Congreso jamás lo ratificó. En 1856 Dodge fue muerto por un apache. Después, tuvo lugar un altercado en el que un navajo fue disparado en el fuerte Defiance por el robo de un caballo. Los navajos se vengaron matando al esclavo negro personal del comandante estadounidense. Siguió una expedición punitiva, que a su vez fue contestada con un ataque al fuerte en 1860 por los navajos, que fueron derrotados.

El estallido de la guerra civil llevó a la disminución de las tropas estadounidenses, lo que dio a los navajos la libertad que no habían tenido en los últimos años. Tan pronto como pudieron, volvieron a sus correrías de antaño. Pero en 1863 llegó el general James H. Carleton con un gran contingente de soldados para combatir contra las tropas del sur. Cuando descubrió que el Ejército Confederado había huido, puso a sus soldados a trabajar reparando las carreteras y en otras tareas cívicas. Éstos se quejaron de que habían venido a combatir como soldados, no a construir carreteras, por lo que el general volvió su atención hacia los navajos y apaches, presentándoles batalla con el inicio de una campaña punitiva. Su plan era ser complaciente con ellos, colocarlos en reservas, enseñar a los niños a leer y escribir, hacerlos cristianos y ayudarles a adquirir nuevas ideas, hábitos y modo de vida, que pudiera conseguir que olvidaran las antiguas formas de asaltos y guerras, cuando los ancianos murieran. Decidió que las guerras de los navajos serían cosa del pasado.

De 1864 a 1868: la larga marcha

En 1863, el coronel Christopher *Kit* Carson fijó el plazo de un mes para que los navajos se rindieran. Cuando no lo hicieron, siguió la política de la tierra quemada, que consistía en matar a los guerreros, quedarse con las mujeres y los niños, quemar sus campos y viviendas, y matar o capturar sus ganados. Este duro trato tuvo éxito a comienzos de

1864 y los primeros 850 navajos fueron obligados a hacer la «gran marcha», más de 480 kilómetros a pie a Bosque Redondo, muriendo muchos en el camino. Allí se estableció el fuerte Sumner, a 288 kilómetros al sureste de Santa Fe, sobre el río Pecos, donde 400 soldados guardaban lo que llegó a contar con más de 8.500 navajos y 400 apaches mescaleros.

Bosque Redondo no era una utopía, ni tenía las instalaciones y servicios para convertir una población a un nuevo modo de vida. La vivienda era muy pobre, consistiendo a menudo en agujeros en el suelo, cubiertos con hierba como protección. Las llanuras ofrecían un exiguo aprovisionamiento de madera, así que muchos días y noches de invierno se pasaron temblando de frío. El suelo no era apropiado para la agricultura. Cualquier cultivo que intentaban era destruido por la sequía, el granizo, los insectos o las inundaciones. Luchaban con los mescaleros por las mejores tierras, persisitiendo el conflicto entre ellos hasta que éstos últimos se marcharon. El agua era negra y salobre, no se podía beber y resultaba insuficiente para uso doméstico y para el riego. Los vecinos blancos se quejaban de que los indios tenían las mejores tierras circundantes del río. La libertad estaba restringida; los indios tenían prohibido salir, existiendo órdenes de disparar sobre cualquier navajo sorprendido fuera de la reserva sin un pase. Se los redujo a vivir de las raciones que se declaraban no apropiadas para los soldados estadounidenses, que consistían principalmente en harina y comida agusanada y tocino rancio. Pobremente alimentados, vestidos y acuartelados, rápidamente comenzaron a enfermarse y a morir. El experimento de Bosque Redondo fue un fracaso y se devolvió a los navajos a sus antiguas tierras, donde se estableció la reserva. Desde el punto de vista estadounidense, sin embargo, fue un éxito, ya que los navajos no volvieron a hacer incursiones y se asentaron, aunque fueran abatidos.

De 1868 a 1930: medio siglo de vida en la reserva

Conscientes de la calamitosa situación de los indios, en 1868 el experimento de Bosque Redondo fue declarado un fracaso y se permitió a los navajos regresar a una reserva establecida para ellos en sus tierras ancestrales. Su encarcelamiento tuvo éxito en que efectivamente puso freno a su cultura basada en los asaltos y los colocó bajó el control

estadounidense. La tierra separada para ellos incluía inicialmente 141.645 hectáreas, y el tratado ofrecía una escuela por cada 30 niños y suficiente comida, suministros y equipo para que pudieran iniciarse como agricultores. A su vez, los navajos se comprometían a no volver a las correrías y a permanecer confinados dentro de los límites de su reserva.

En 1849 el agente Calhoun, el primero nombrado para trabajar con los navajos, poco tiempo después de que la agencia fuera transferida del Departamento del Ejército (Department of Army) al de Interior (Department of Interior), a pesar de todo continuó cooperando con el ejército en la política punitiva de pacificación que había prevalecido bajo la jurisdicción de este último. Sin embargo, comenzando con el agente Steck de Bosque Redondo y siguiendo con el agente Dogde, hubo agentes del Servicio Indio que se preocuparon y defendieron a los navajos. En la reserva, las responsabilidades del agente eran preparar las raciones, proporcionar cuidado médico, distribuir las ovejas y semillas, proveer de escuela e inducir a los niños a asistir a ella, y ayudarlos a recobrar su posición económica.

Sólo se estableció una escuela, lo que no supuso un problema para los navajos, ya que no querían de ninguna manera que sus hijos asistieran a ella. En 1887, la Agencia India aprobó una ley que obligaba a asistir a la escuela, pero fue duro hacerla cumplir. Bajo todas las medidas educacionales yacían intentos para imponer la aculturación, cuya meta era borrar las costumbres nativas e inculcar los valores estadounidenses y los principios cristianos. En este tiempo, los navajos se resistieron a tales intentos. Además, la comida y suministros prometidos eran inadecuados y la pobreza siguió persistiendo. Incluso bajo tales calamitosas circunstancias, la población aumentó rápidamente, se multiplicó el ganado y se extendieron las tierras cultivadas.

Siguieron los contenciosos sobre las tierras con los blancos, que ahora empezaron a asentarse en comunidades cercanas. Los colonos estadounidenses, mormones e hispanoestadounidenses pronto empezaron a establecer ranchos alrededor de la reserva. En la década de 1870, los mormones crearon puestos de misión y comunidades en las periferias norte y sur de la reserva. Los pueblos comenzaron a rodear este territorio por Farmington, Aztec, Grants, Holbrook, Winslow y Flagstaff. El ferrocarril de Santa Fe fue empujado hacia el oeste en 1880, cruzando a través de la reserva, por lo que recibió otras 16 hectáreas de tierra más a cada lado de las vías, como derecho de paso.

Los primeros con los que los navajos efectuaron negocios de intercambio fueron buhoneros itinerantes hispanos, que transportaban su mercancía en mula por el territorio indio. Pero la influencia de este tipo más importante para la cultura y sociedad indias fue el establecimiento de puestos de intercambio por los estadounidenses, que comenzaron en 1871. En 1890, se habían fundado nueve en la reserva y varios más en los pueblos de alrededor. Los comerciantes de la reserva proporcionaban los productos que los indios estaban interesados en adquirir: café, alimentos enlatados, navajas de bolsillo y ropa de algodón. Los intercambiaban por lana, mantas tejidas y, más adelante, joyería de plata. El comerciante extendió un sistema de crédito basado en la capacidad de pagar cuando vendieran su lana o artesanías. Se convirtieron en prestamistas, quedándose con la joyería hasta que se pagaba el préstamo o vendiéndola cuando no lo hacían. Algunos mercaderes eran poco escrupulosos y deshonestos, por lo que debieron de obtener grandes beneficios; unos explotaron a los indios y ayudaron a mantenerlos en un estado de dependencia, dándoles una mal ganada reputación de no ser de confianza ante los riesgos del crédito. Otros fueron de ayuda al allanarles el proceso de aculturación, hacerles favores tales como escribirles cartas o aconsejarlos sobre cómo manejar los asuntos del mundo exterior.

Muy pronto, en el período de contacto justo después del final del siglo XIX, se pidió a las Iglesias que nombraran agentes para servir en las reservas, dominando durante este tiempo la política india. Hasta 1901, los agentes indios vivían o trabajaban fuera del fuerte Defiance. Después, la reserva fue dividida en varias agencias independientes, siendo finalmente seis, que se consolidaron en un único servicio centralizado en Window Rock, Arizona. Desde 1901 se construyeron en las reservas escuelas de las misiones y en régimen de internado.

Los primeros misioneros fueron los presbiterianos, que llegaron en la década de 1870. Pronto se les unieron la orden franciscana de la Iglesia católica, y en 1900 los mormones y una docena más de otras denominaciones, durante los siguientes cincuenta años. Los misioneros, como los comerciantes, desempeñaron un papel ambivalente en el bienestar indio. Por un lado, fueron amigables y los mantuvieron en tiempos de pobreza y abuso. Los ayudaron a defenderse contra la explotación, recolectaron ropa y comida en la parte este del país para distribuírsela en tiempos de necesidad, y establecieron escuelas e iglesias en

zonas remotas de la reserva, donde no existía otro contacto con el mundo exterior. Por otro lado, a menudo fueron intolerantes y abusivos en la supresión de lo que consideraban valores y conductas anticristianos y quizás, como los comerciantes, los mantuvieron en un estado dependiente más manejable.

Sumario

Los antropólogos que estudian a los apaches coinciden en que llegaron a la región como un grupo étnico único, que se fue adaptando al medio específico que encontró, mientras tomaba préstamos de los grupos más cercanos. Así, los relativamente sedentarios navajos adoptaron la agricultura, el ceremonialismo, la artesanía y otros atributos, como la matrilinealidad, de sus vecinos pueblos. Del mismo modo, los apaches jicarillas fueron influidos en su aceptación de las mitades por los taos, picuris y pueblos de San Juan. Los navajos, jicarillas y apaches occidentales eran entre los apaches los que más se dedicaban a la agricultura y en correspondencia también los que mantuvieron los contactos más estrechos con los pueblos. Sus préstamos no fueron simples imitaciones, sino adaptaciones a sus propias necesidades y patrones culturales.

Los grupos apaches, y especialmente los navajos, pudieron evadirse de los españoles y mexicanos con los que estuvieron en contacto durante varios siglos. Ocasionalmente existieron expediciones punitivas contra las partidas asaltantes apaches, pero habitualmente conseguían escaparse a ciertos reductos de las montañas. Los españoles carecían de soldados, armas y tácticas para doblegarlos y pacificarlos, lo que no fue el caso de los estadounidenses, que llegaron en gran número, contaban con ejércitos bien armados, mejores tácticas y eran tan implacables, si no más en su objetivo de hacer el oeste pacífico para su colonización y desarrollo económico. Lentamente, pero con determinación, rodearon a los navajos y apaches, mataron a sus jefes, quemaron sus casas y campos, destruyeron sus animales de pastoreo y capturaron a sus mujeres y niños. Los navajos y mescaleros fueron internados en Bosque Redondo y otros fueron enviados a reservas de Oklahoma, hasta que finalmente capitularon, acordando asentarse en éstas, aprender a ser agri-

cultores y pastores, mandar a sus hijos a la escuela y ser cristianizados. En el próximo capítulo describiremos la cultura y sociedad de los navajos en un ejercicio más profundo, diseñado para obtener un entendimiento mejor de las gentes apaches. Así, determinaremos si la política estadounidense de aculturación y asimilación fue efectiva.

Capítulo XII

LOS NAVAJOS CONTEMPORÁNEOS

El capítulo anterior describía cómo los navajos, una gente de lengua atapascana, vino a la región con otros apaches y cómo se relacionaron con ellos en lengua y cultura. Los navajos llegaron en algún momento antes del año 1600 d.C. al territorio de las cuatro esquinas, cerca de las fronteras de los estados del suroeste. Desde el punto de vista arqueológico, la evidencia es poco clara, pero debieron de haber estado allí desde hacía 100 o más años. Ya en 1800 se habían instalado en el noroeste de Nuevo México, extendiéndose al oeste por el nordeste de Arizona, en las cercanías del curso superior del río Colorado y sobre la cabecera del Little Colorado. Los contactos de los navajos con los españoles y con los grupos pueblos fueron más bien pacíficos, comparados con su confrontación con las tropas estadounidenses. Después de su confinamiento en Bosque Redondo, Nuevo México, en 1863 durante cinco años, fueron devueltos a una nueva reserva establecida en su antiguo territorio. Los siguientes cincuenta años fueron tiempos difíciles, porque tuvieron que adaptarse a vivir en una reserva limitada, bajo el estricto control del gobierno. Hoy es la mayor de los Estados Unidos, y posee más de 62.160 kilómetros cuadrados y 647.520 hectáreas, con una población de más de 175.000 personas.

Medio ambiente

El territorio navajo, que es grande y variado, no puede ser caracterizado como una zona ecológica unitaria. Dibujado de manera amplia, se puede decir que está formado por las llanuras altas de la meseta del

Colorado que se inclina hacia el suroeste, rodeado por el río del mismo nombre por el noroeste y sus afluentes, el Little Colorado al suroeste y el San Juan por el norte. La reserva está biseccionada por las montañas Lukachukai en el sector este, y cubre otra llanura en el oeste de Nuevo México, comparable a la meseta del Colorado. La tierra semiárida de la parte sur es una llanura, de alrededor de 1.066 metros de altura sobre el nivel del mar. Su índice pluviométrico es de aproximadamente 20 centímetros al año, con las máximas precipitaciones de julio a septiembre, seguidas de períodos de sequía. Las temperaturas estivales son calurosas, mientras que en invierno hay días muy fríos. La llanura árida, con sus hierbas, matorrales y algunas plantas xerófilas, da paso a un terreno abrupto, con más precipitaciones (por encima de 30 centímetros al año) y plantas como el pino piñonero y el enebro, y matorrales de salvia. Las elevaciones mayores de la montaña alcanzan más de 3.000 metros y tienen un promedio de 55 centímetros de lluvia anual. Generalmente, la estación de cultivo se limita a noventa días debido a las heladas. La mayor humedad proviene de la nieve durante los meses de invierno, que va de enero a marzo. Los climas más alpinos se caracterizan por pino, abeto, roble, álamo temblón, encinas y otros matorrales.

Después de la década de 1930: ajustes durante los años Collier

El primer tercio del presente siglo no fue testigo de muchos cambios en la situación y la condición de los indios navajos. Reinaban la pobreza, la enfermedad y el mal funcionamiento de las instituciones, tanto nativas como estadounidenses. El paternalismo impedía el desarrollo de papeles de liderazgo entre los indios por todos los Estados Unidos. Hasta que la misma nación no se encontró en circunstancias tan calamitosas, no se empezó a prestar atención al «problema indio». El *Meriam Report* publicado en 1928 documentaba la pobreza extendida y las horrorosas condiciones de todos los indios estadounidenses. La década de 1930 fue el período de la Gran Depresión y de una severa pobreza para los navajos y otros indios. Entonces empezó una nueva conciencia social en Estados Unidos y el inicio de muchos nuevos programas federales para mejorar las condiciones de vida. Lo que acabó siendo conocido como los Años Collier levantó esta ola de reformas sociales entre 1930 y 1945 en la Oficina de Asuntos Indigenistas. Fue un

período de gran preocupación por la cultura y deseos de los indios. Con sus programas para la mejora de los indios, el comisionado John Collier encabezaba la tendencia nacional de descubrir nuevos caminos para corregir el problema.

Para entonces, los indios se habían acostumbrado de algún modo a las escuelas, por lo que se establecieron de tipo diurno para que los estudiantes no tuvieran que vivir fuera de sus casas. Realmente, la época de los internados a los que una vez se habían opuesto y odiado, se había convertido en «los buenos viejos tiempos», y era utilizada para llamar la atención acerca de la baja calidad de las escuelas actuales y de la necesidad de llevar a cabo una reforma sobre esta comparación. Pero hasta los años de la posguerra, la educación no fue aceptada por los navajos, por lo que fue entonces cuando empezaron a reclamar escuelas. En 1955 se declaró que la mayoría de los niños estaban escolarizados.

Un hecho negativo desde el punto de vista de los nativos fue el programa que la administración Collier instituyó de 1935 a 1945 para reducir los grandes rebaños acumulados por los navajos, como signo de riqueza y prestigio, pero que había ocasionado sobrepasto y erosión. Aunque se hizo por razones de buena conservación, los navajos nunca perdonaron a Collier y a la Oficina de Asuntos Indigenistas por haber ocasionado esta gran brecha en los valores tribales.

De 1945 a 1961: asimilación a la posguerra

Más de 3.600 miembros de la tribu estuvieron en servicio activo durante la Segunda Guerra Mundial, y 4.000 civiles más estuvieron empleados en servicios relacionados con la guerra. Como en el caso de los otros veteranos indios regresados, los navajos también proporcionaron una nueva visión del mundo y ambición, aunque continuaban las condiciones de pobreza. Los ingresos per cápita de posguerra cayeron a 400 dólares, lo que da una idea del estado de cosas.

Con la esperanza de resolver el problema, el Congreso aprobó una serie completa de reglamentos y leyes, que tenían como objetivo la asimilación de los indios estadounidenses a la corriente cultural principal. Algunas de estas leyes no afectaron a la sociedad navajo, pero reflejaban el tenor general de las actitudes nacionales. Un caso a señalar es

la serie de leyes sobre la conclusión de las tierras indias, que afectaban a grupos como los memominee, klamath y las rancherías de California. Se creía que esto rompería el ciclo de dependencia de los programas gubernamentales y forzaría a los indios a vender sus tierras, trasladarse a las ciudades, educarse, conseguir empleos en trabajos más típicamente estadounidenses y hacerse parte de la gran olla de mezcla estadounidense, junto con los demás grupos étnicos que los habían precedido. Para los navajos y sus vecinos hopis significaba la apropiación de alrededor de 85.000.000 de dólares por programa para rehabilitar a los indios y utilizar mejor sus recursos naturales. Uno de los programas que se inició con los navajos fue el llamado de relocación, que pretendía trasladar a los indios de las reservas a las áreas urbanas para que consiguieran empleos. El programa fue declarado un éxito por el Congreso. Se abrieron más centros de relocación y entrenamiento por todo el oeste, en Phoenix, Albuquerque, Los Angeles, Oakland, San Francisco, San José, y en Chicago y Minneapolis, incluyendo a indios de muchas tribus. Muchos indios se desanimaron por las condiciones de vida, que no eran mejores que las de las reservas, se sentían fuera de lugar en las ciudades, apartados de sus vecinos, estafados por caseros sin escrúpulos, mal entrenados, solitarios y sin empleo, por lo que pronto volvieron a la reserva. Finalmente, el programa se llamó Employment Assistance Program (Programa de Asistencia para Empleo) y se modificó para incluir mejor preparación para conseguir empleo, consejería y otras habilidades necesarias para conseguir el ajuste urbano.

Este período también vio el crecimiento del Consejo Tribal Navajo como una entidad política efectiva. Se descubrieron en la reserva grandes depósitos naturales de petróleo, carbón y uranio, por lo que se necesitaba una agencia que pudiera negociar en nombre de la tribu. Esta no sólo consiguió beneficios de la explotación de estos recursos, sino también de los negocios y pequeñas industrias que se ubicaron en la reserva, especialmente de tipo electrónico. Esto proporcionaba empleo para sus residentes, aunque fuera principalmente para las mujeres, con salarios que eran mínimos o más bajos que los estándares del exterior. La tribu ha utilizado estos recursos para mejorar el cuidado del ganado, los trabajos de agricultura e irrigación, el desarrollo de suministros de agua, de los recursos de madera, la puesta en el mercado de artesanías, y la construcción de escuelas, carreteras y medios de comunicación.

Cultura y sociedad desde 1961

Los cambios desde 1961 en la cultura material y la economía eran claramente evidentes y de largo alcance. Los navajos se han unido a la economía de mercado monetizada que existía en los pueblos de alrededor, pudiéndose encontrar en la reserva supermercados, estaciones de servicio, restaurantes de comida rápida y moteles. Una pequeña universidad educa a sus estudiantes en el currículum habitual, junto con la lengua y cultura navajo en clases con forma de *hogan*. Las escuelas secundarias cuentan con equipos de baloncesto, fútbol y seguidores de rastros, junto con animadoras *(cheer leaders)* y bandas con uniformes. Los padres y los hijos van a la escuela y al trabajo conduciendo camionetas y automóviles, comprados en los concesionarios que rodean la reserva. Los utensilios de metal han reemplazado a los hechos de cuero, piedra, alfarería, madera, hierbas y ramas. En muchas casas se encuentran máquinas de coser, radios y televisores cerca del telar o el banco de joyería. La casa en forma de *hogan* dominante está siendo rápidamente reemplazada por otras de estructura de madera cubierta con láminas, y cabañas de piedra o casas móviles. En las de estilo blanco, se añade un garaje o cobertizo para facilitar el arrancado del coche durante los severos inviernos que son habituales. La ropa masculina sigue el estilo del oeste de pantalones vaqueros, camisa, botas vaqueras, pero a menudo rematada con un gran sombrero negro de estilo navajo. Las mujeres se visten usualmente de modo más conservador, con una blusa de terciopelo y una falda de calicó, que se hicieron populares desde su estancia en el fuerte Sumner en la década de 1860, aunque la tendencia se dirige hacia los estilos modernos, especialmente entre las más jóvenes.

A pesar de todos estos cambios obvios en la indumentaria, no hay duda de que ésta es una cultura y sociedad diferente, comparada con cualquiera de las de sus vecinos, tanto indios como no indios. La manera de hacer negocios no concuerda con la práctica habitual del centro de Phoenix. Fuera del centro de la agencia en Window Rock y de las carreteras principales, todavía se encuentran agrupamientos aislados de *hogan* matrilocales. Aún se guardan las ovejas a pie o a lomos de caballo, aunque por supuesto ayudados por la camioneta. Las mujeres visten blusas de terciopelo púrpura y largas faldas, decoradas con tiras de joyería de plata, y siguen tejiendo bonitas mantas, que venden por cientos de dólares. Los hombres se distinguen por sus altos sombreros negros,

que rematan sus atuendos vaqueros. Y existen muchas costumbres que diferencian a los navajos de otros indios y de los vecinos blancos que los rodean.

Economía

Los navajos todavía practican una economía que se centra en la cría de ovejas, complementada por la agricultura, el tejido de alfombras, la elaboración de artículos de plata y, más recientemente, el trabajo asalariado. El último se está haciendo cada vez más importante en la práctica, aunque al mismo tiempo el sistema de valores todavía coloca en lugar privilegiado el buen gobierno de las ovejas. Sólo cerca de un cuarto de los ingresos de cada unidad residencial proviene de la cría de ovejas, en rebaños de una media de 131 animales (Witherspoon, 1975). Desde la década de 1950, los negocios tribales se han convertido en asuntos de muchos millones de dólares, que conllevan la administración de sus recursos naturales, programas gubernamentales y relaciones con otras industrias. Ahora poseen y regentan moteles, restaurantes, supermercados, estaciones de servicio, un parque industrial, sistemas de irrigación, parques tribales, serrerías y otros pequeños negocios tribales. Otras fuentes de ingresos son las ayudas por hijos dependientes y pensiones para ancianos a través de la Seguridad Social (Social Security), que es un plan de seguros nacional al cual pagan cuotas como cualquier otro estadounidense, recibiendo pagos por invalidez y otros servicios civiles y retiro militar. No existen ingresos por fondos especiales para los indios, ningún tipo de subsidios u otras subvenciones. Whiterspoon (1975, p. 90) señala que:

> Existe un mito generalizado, extendido de modo particular entre los conservadores, de que todos los indios viven a expensas del gobierno. Aunque los navajos y otros indios tienen muchas razones para esperar pagos por errores cometidos contra ellos por los Estados Unidos y sus ciudadanos no indios, no hay tales. Los navajos pagan todos los impuestos al igual que los demás (excepto impuestos de propiedad por la tierra de la reserva), y no reciben asistencia benéfica que no se preste a otros estadounidenses.

Valores

Existe un fuerte sentido ético de compartir y preocuparse por los parientes del grupo. Se compra la comida para compartirla con las familias de la unidad; se lleva a las personas donde necesitan, se las aprovisiona de leña para el fuego y agua, y quizás incluso se les compra la ropa, los zapatos y otras necesidades, así como también se comparten los gastos de las ceremonias. No se consideran deberes onerosos o pedidos inusuales dentro de la iniciativa individual. El peor epitafio que puede prenderse sobre una persona egoísta o tacaña es «actúa como si no tuviera parientes».

El compartir es sólo uno de los indicadores de los fuertes sentimientos comunitarios de todos los navajos. Este sentimiento se extiende desde los individuos de la casa de la agrupación matrilocal hasta las herramientas, e incluye a todos los parientes conectados para finalmente cubrir toda la tribu. Esto se evidencia por un nivel de cortesía, de cuidados y de participación que no es habitual entre las gentes occidentales. Tampoco significa que los individuos sean sirvientes del grupo, ya que el individualismo es otro importante valor ético. Cada persona tiene derecho a vivir, comer y actuar por derecho propio y para su propio beneficio, y a tomar las decisiones que afecten a su propio destino. Esto incluye a los niños, recordando mucho el mismo valor ético entre los tarahumaras. Nadie cuestiona el derecho de un niño navajo a decidir por sí mismo si quedarse en casa en vez de ir a la escuela o asistir a una ceremonia. Cada persona tiene el derecho de hablar por sí misma. Las decisiones son ampliamente discutidas en las reuniones comunitarias, dándole a cada uno la oportunidad de hablar antes de tomar una decisión. Este respeto por el derecho personal se extiende a un estrepitoso borracho, al que no se obliga a abandonar el salón de asambleas, incluso si resulta ruidoso y perturba los procedimientos. Este derecho a la vida y respeto por los derechos de los otros abarca a las plantas y los animales, debiendo dirigir una plegaria a cada planta o animal que se utiliza para el sustento de la vida.

Organización política

Los primeros agentes indigenistas nombraron a jefes prominentes para que los ayudaran en los asuntos relacionados con la tribu. Más tar-

de, acabaron por excluir a los líderes indios o a los miembros de las tribus y a manejar tales asuntos con una pequeña participación india. Con el descubrimiento del petróleo en la reserva en 1923, se hizo necesario tener un cuerpo político que pudiera hablar por los intereses navajos, por lo que se estableció el Consejo Tribal. Desde 1949, la Oficina de Asuntos Indigenistas ofreció gran apoyo para el trabajo efectivo de este cuerpo. El gobierno tribal actual está compuesto por un consejo tribal, un director electo y un vicedirector, y 74 delegados que representan los diferentes distritos de administración de la tierra, con las subdivisiones necesarias para proporcionar todos los servicios de una reserva tan extendida. Cada mes se reúne un comité consultivo que supervisa los negocios, mientras que todo el consejo lo hace cada tres meses.

Aunque el Consejo Tribal y el gobierno son las fuerzas más visibles para los de afuera, el centro real de la acción política comunitaria es el capítulo. Durante el período de reducción de ganado de 1935 a 1945, la reserva fue dividida en 18 distritos de pasto. Más tarde, estos distritos se redistribuyeron en más de 100 capítulos, sin eliminar las divisiones de pasto. Pero los capítulos tienen raíces mucho más profundas en las costumbres, dentro de otras formas de cooperación e interacción locales.

Un buen ejemplo de esta estructura y evolución política proviene de Rough Rock, distrito situado en medio de la reserva. Alrededor de 1915, se estableció allí un puesto de intercambio, desarrollándose una comunidad alrededor, como lugar central para la interacción. La gente de varios kilómetros alrededor se encontraba allí para comprar pequeños suministros, para recibir y enviar cartas, para hacer sus cheques efectivos, para socializar y para organizar su vida ceremonial y social. A mediados de la década de 1930, se levantó una escuela elemental que cubría los tres primeros grados cerca del puesto, lo que reforzó sus funciones sociales en la región. En contraste con prácticas más antiguas de la reserva, la gente ayudó a construir la escuela, la apoyó y animó a sus hijos a asistir a ella.

Más tarde, durante el programa de reducción de ganado, se impusieron tres distritos de pasto sobre la unidad social que funcionaba alrededor de la escuela y el puesto de intercambio. En la década de 1950 se añadió otro capítulo. En 1966 se construyó una nueva escuela más grande, la famosa Rough Rock Demonstration School, que era la pri-

mera controlada por una junta nativa local. Esto tendió a reforzar los sentimientos de unidad y mutua actividad del gran distrito social, que habían sido rotos por la imposición de pastos y la organización de capítulos. Aunque este acto no revivió la asociación original, hoy el distrito de la escuela actúa al menos como una unidad integrante en lo concerniente a la educación (Witherspoon, 1975).

Parentesco, matrimonio y organización social

Todo el tema del parentesco y la formación de la unidad social es tan complejo que se ha derramado sobre él mucha tinta. El siguiente juicio sobre el parentesco y la organización social entre los navajos sigue el trabajo teórico de Geertz (1966) y las descripciones de Witherspoon (1975), quienes comparten un marco teórico que distingue el sistema cultural del social. Un sistema cultural es un cuerpo de reglas, una estructura conceptual y un tipo de léxico que actúa como guía para un grupo de gente sobre cómo organizar y comportarse en todas las áreas de la vida, bajo un conjunto de circunstancias dadas, y qué hacer si las cosas cambian. Es el sistema ideal de las relaciones sociales. Un sistema social, por otro lado, es la descripción de cómo la sociedad se organiza realmente; tiene un modelo y trata de seguir el sistema cultural, pero se dan desviaciones que dependen de las circunstancias locales y otras. Es la situación empírica, del momento y sobre el terreno. Cuando los elementos económicos, políticos u otros de la cultura cambian, como resultado de las presiones e influencias externas e internas, el sistema cultural de reglas de conducta cambia, aunque no inmediatamente. Pero, con el tiempo, llega a una posición de relación muy estrecha. Sin embargo, el sistema cultural es conservador y se queda detrás del sistema social. O, como afirma Witherspoon (1975, p. 5):

> [...] el libro de reglas (la cultura) crea el mundo o entorno en el que el juego (el sistema social) tiene lugar. El sistema cultural es necesario para el funcionamiento del sistema social, como el libro de reglas es un prerrequisito necesario para el juego del fútbol.

Tomando las distinciones hechas arriba entre sistema cultural y social, todavía resulta difícil para los antropólogos ponerse de acuerdo

sobre la organización social de cualquier grupo, especialmente en el caso de los navajos. La confusión aparece debido a los muchos principios o modos de identificar a los grupos sociales, y también por la variación resultante de las adaptaciones locales. Algunas unidades se forman como resultado del matrimonio y la procreación y, con el tiempo, estos dos principios unen a mucha gente por extensión. Otras unidades se forman por la residencia común, creando malentendidos con la inclusión de personas agrupadas por matrimonio y procreación. La oportunidad económica a veces hace que la gente se traslade para conseguir trabajo fuera de la familia de procreación, o se van a vivir con la familia del cónyuge que está en mejores condiciones económicas. La gente se muere a ritmo diferente, dejando sueltos viudos o viudas de diferentes edades con pocos, ningún o muchos hijos. A veces los padres y los hijos o los hermanos no se llevan bien, lo que lleva a cambios en la composición de la unidad familiar. Algunas personas pueden pedir ayuda a otras, o vivir cerca de sus amigos, aunque no tengan ningún parentesco. Una persona puede preferir a un amigo, sobrino o familiar político en lugar de otro relacionado con ella genéticamente, y elegir pasar más tiempo con él, o vivir con o cerca de él. Todos estos factores influyen en la composición real de la familia y las unidades de parentesco o residenciales, perteneciendo a lo que se ha llamado arriba el sistema social.

Maternidad y matrilinealidad

Para entender el parentesco y la residencia entre los navajos, se debe primero comprender la posición social y sicológica de la madre en la sociedad. La maternidad es el concepto más importante en la vida de los navajos. El lazo entre el hijo y la madre es permanente, prominente e imborrable. Sobrepasa cualquier otra relación, incluso las existentes entre los esposos y las del padre con sus hijos, impregna la mitología, la religión, la economía y cada aspecto del sistema cultural y social. La Mujer Cambiante, la deidad primaria, es llamada —*ma* (madre). Madre significa vida, sustento, fuente y reproducción. A la tierra se le llama madre, así como al maíz y a las ovejas y a todo lo importante. La vida y la fertilidad se simbolizan en la madre, el polen del maíz, el maíz amarillo y la sangre menstrual roja. El polen del maíz, símbolo de la fertilidad, es el más importante en la cultura navajo.

Dada la importancia simbólica de la maternidad en la sociedad navajo, no es sorprendente que el lazo más fuerte se dé entre madre e hijo o hija, y que éste sea el principio organizativo del sistema de parentesco. Los parientes más importantes son los que tienen una conexión genealógica directa a través de la madre. La conexión con el padre y con sus parientes es secundaria, aunque también muy importante. La solidaridad de parentesco con los familiares maternos se refuerza mediante dar y compartir, a la vez que con los familiares del padre se basa en el intercambio y la reciprocidad. Los parientes no pueden copular, mientras que el símbolo de las relaciones de afinidad, incluido el marido, es la relación sexual.

La abuela, o alguna anciana, es considerada la cabeza del clan matrilineal, cuyo líder es generalmente su marido. La unidad residencial consiste en una serie de mujeres emparentadas con una mayor, todas viviendo con sus maridos e hijos en un agrupamiento de *hogan* o viviendas. El hogar de una unidad residencial está encabezado por una mujer y es el lugar donde se duerme y come. Algunos hogares poseen un *hogan* o más, siendo la tendencia durante el invierno ocupar toda la unidad el mismo para aprovechar mejor el calor. En raras ocasiones un hombre puede llevarse a su mujer a vivir en su unidad matrilineal, pero allí la mujer puede alcanzar tal importancia, que después de ciertos años puede convertirse en la cabeza del clan y si se divorciara el matrimonio, tendría que marcharse el marido.

La mujer de más edad es la cabeza del agrupamiento matrilocal y su esposo el líder. Éste se ocupa de los trabajos relacionados con el ganado y la agricultura de la unidad, mantiene las relaciones con el mundo exterior, habla en las reuniones comunitarias, lleva a cabo los negocios, organiza los matrimonios y ceremonias, y todas las actividades similares. Todo esto, sin embargo, se hace con el consentimiento de la cabeza, a veces sólo por orden suya, y en ocasiones no es raro que la mujer de más edad sea a la vez la cabeza y el líder. La capacidad es el principal factor para tomar decisiones y en quien actúa en papeles particulares.

Los lazos de afinidad significan relación sexual, lo que quiere decir que además de la esposa, la pareja a elegir incluye a todas las parientes femeninas de la línea de ésta. En consonancia con este principio, existe la norma de evitar las relaciones entre la suegra y el esposo de la hija, que en la práctica se limita a no mirar directamente a la suegra, no quedarse solo con ella y no tocar o aceptar cosas de ella. La hermana de la esposa, si no está casada, puede elegirse para convertirla en otra esposa en una situación de poligamia, o para reemplazar a la esposa muer-

ta (sororato). Un hombre no debe quedarse solo con la hermana de su esposa, para no levantar los celos de ésta, ya que es una posible candidata para mantener relaciones sexuales extramaritales.

Se deben hacer regalos a las mujeres con las que se mantienen relaciones sexuales, empezando con el precio de la novia pagado a sus parientes, e incluso extendiéndose a la entrega de presentes por favores sexuales y por bailar juntos en las danzas indias (llamadas más precisamente Modo Enemigo). No es correcto tener relaciones sexuales con un hombre sin recibir algo de valor a cambio, lo que no se considera prostitución. El precio de la novia es un intercambio por los poderes reproductivos, cuya importancia se demuestra al esperarse su devolución si la esposa no es fértil. Una mujer toma algo en propiedad si ha sido seducida o quiere serlo.

Las relaciones de los hijos con el padre son difíciles de entender para los occidentales. Derivan directamente de lo dicho acerca de las relaciones primarias entre madre e hijo. El marido es considerado alguien de afuera, un pariente afín. Viene a vivir con su mujer después del matrimonio y trae consigo algunas ovejas para su rebaño, aunque finalmente puede guardar todas sus ovejas y caballos en el rebaño de ésta. A pesar de que la relación de un padre con sus hijos es de afecto, disciplina y asistencia económica, no es tan estrecha como con la madre. Incluso en la mitología navajo, esto está simbolizado en la Mujer Cambiante, que en su imagen de madre es benefactora y dadivosa, comparada con el Sol, la figura del padre, que es distante aunque de ayuda, y a veces destructivo.

El lazo entre hermanos es fuerte, como refleja la frase navajo: «aquellos que proceden del mismo seno que uno». Las relaciones más fuertes se dan entre los del mismo sexo. Están prohibidas las relaciones sexuales entre los hermanos y las personas relacionadas a través de la línea femenina. Un joven no debe tocar a su hermana, mirarla directamente o quedarse solo con ella. En algunos casos, se permiten las relaciones sexuales y el matrimonio con parientes paternos, pero se practica raramente.

Clanes matrilineales

Los aproximadamente 60 clanes matrilineales se agrupan en nueve grupos sin nombre, afiliados a través de consanguinidad o adopción.

Cada clan posee un nombre y leyendas sobre su origen. Tienen nombres como Casa Permanente, Aguas Amargas, Cerca del Agua, Barro, Orilla de Agua, Encuentro de Dos Corrientes, Muchas Cabras, Sal y otros. La principal función de los clanes es la exogamia (uno no puede casarse con una persona de su mismo clan), la hospitalidad y la cooperación para las ceremonias (Witherspoon, 1975). La identidad primaria de un niño es con el clan de su madre, siendo la conexión más importante que posee. Pero cada niño también está relacionado con el clan de prácticamente todos sus parientes. Por ejemplo, el niño es considerado descendiente y tiene obligaciones con el clan matrilineal del padre, del abuelo materno y del abuelo paterno, el último de los cuales representa el lazo más débil. Un niño «nace por el clan de su padre» y todos los nacidos de forma similar son llamados hermanos. Todos los miembros del clan materno son llamados «madres»; todos los «nacidos» por el clan materno son considerados hijos. Todos los miembros del clan paterno son llamados «padres»; los miembros del clan del abuelo paterno son llamados «abuelos paternos»; y los miembros del clan del abuelo materno son llamados «abuelos maternos». Las mismas responsabilidades y obligaciones de exogamia, hospitalidad y cooperación ceremonial se extienden a estas otras circunscripciones de clanes, aunque son más débiles.

Existen muchos más vínculos de parentesco, con los miembros de los clanes afiliados, por ejemplo, y con otros, pero los mencionados arriba son los más significativos. El resultado de esta entremezcla de redes de parentesco y de parentesco relativo es que todas las personas de la reserva acaban vinculadas en lo que para un extraño parece un mare mágnum de relaciones y responsabilidades recíprocas sin fin. Esto es lo que proporciona la identidad y substancia de ser *dineh*, navajo. Witherspoon (1975, pp. 47 y 48) resume esta compleja situación en el siguiente pasaje:

> [...] el sistema de descendencia navajo es bilateral, formulando categorías unilineales inclusivas del lado materno y categorías no lineales exclusivas en el lado paterno. Un navajo está relacionado con cuatro categorías adicionales por una combinación de afinidad y descendencia, dos de las cuales utilizan la relación padre-hijo, mientras las otras dos utilizan las relaciones abuelo materno-nieto y abuelo paterno-nie-

> to. Un navajo también se relaciona por afinidad con el clan de su cónyuge y con los clanes de todos los esposos y esposas de miembros de su clan. Con todas estas posibles relaciones, no es sorprendente que dos navajos puedan estar relacionados entre sí de varios modos diferentes [...].

Casa y agrupamiento matrilocal

Dados todos estos medios de agrupar a la gente por descendencia y afinidad, aún no constituyen un grupo que se reúna para actuar colectivamente o tener propiedades, conocido por los estudios de parentesco como grupo corporativo. Debemos buscar en las unidades residenciales de la reserva para hallar un grupo de ese tipo. La unidad básica residencial es el casa, que puede albergar una única unidad de padres-hijos o en invierno varias unidades de este tipo, pertenecientes a una familia extendida. Varias casas conforman un agrupamiento matrilocal. A su vez, varios de éstos, situados en una región continua, componen un conjunto. Todas estas unidades residenciales requieren la observación de las reglas de exogamia, la puesta en común de los recursos y la cooperación en el patrocinio de las ceremonias.

La más importante de estas unidades basadas en la residencia es el agrupamiento matrilocal de casas, encabezada por la mujer de más edad con su marido, que incluye las casas de sus hijas casadas, sus esposos e hijos, y quizás la casa de un hijo casado que ha elegido vivir con su mujer e hijos en la «unidad residencial de subsistencia» de su madre, como la llama Witherspoon (1975). Como su término indica, es la unidad básica de subsistencia y residencia de la reserva. Está formada por los *hogan* o casas de las personas identificadas arriba, un rebaño de ovejas que incluye las poseídas individualmente por cada miembro residente o no residente, que se guardan juntas, un área de tierra, cuyo uso es consuetudinario, y también puede incluir tierras agrícolas. Cada miembro ha nacido o se ha casado en la unidad, siendo la matrilinealidad el principio organizativo que subyace en la afiliación.

El divorcio y la muerte proporcionan buena información acerca del funcionamiento de la unidad residencial. Ambos difieren ligeramente según la generación de las partes y si están viviendo patri o matrilocal-

mente. En la situación matrilocal, si se da el divorcio, el esposo se traslada de nuevo a la casa de su madre y sus hijos se quedan con su esposa, sin tener en cuenta la generación. Si muere la esposa, se espera del esposo, a menos que sea miembro de la generación en el liderato, que contraiga matrimonio con otra de las mujeres disponibles en el linaje y que siga viviendo en la unidad residencial. Sus hijos continúan viviendo con él y su nueva mujer, que los cría. Si no se vuelve a casar, debe marcharse si es un miembro de la generación más joven, en cuyo caso sus hijos se quedan; si pertenece a la generación mayor, se espera que se quede, se case de nuevo o no, ya que ha conseguido una clase de pertenencia de facto, resultado de su largo matrimonio y servicio a la unidad. En esta situación, la hermana o madre de la esposa difunta se hace cargo de los hijos.

Patrilocalidad

Existe una serie de términos para referirse al caso en que un hombre lleva a su familia a vivir con su madre, en lugar de permanecer con la familia de su esposa después del matrimonio. Si la pareja está de acuerdo en vivir en la unidad residencial de la madre del esposo, se dice que están viviendo matrilocalmente. De la esposa y los hijos de un hombre que vive en la unidad de su madre se dice que viven virilocalmente (con el esposo) o patrilocalmente (con el padre). Si la pareja se divorcia, el hombre se queda, por supuesto, excepto en algunos casos, pero los hijos vuelven con su madre a su casa matrilocal. Si pertenecen a la generación mayor en liderazgo, y la mujer ha conseguido una posición de cabeza en una unidad separada dentro del agrupamiento matrilocal del esposo, el hombre se va y sus hijos se quedan con su madre, incluso si es miembro del linaje en uso de la tierra y su esposa lo es por matrimonio. En caso de muerte de la esposa (madre de sus hijos), el hombre se queda y mantiene a sus hijos consigo, que son criados por la abuela paterna, pero éstos pueden regresar a la unidad matrilocal materna, donde serán atendidos por la hermana o madre de su madre. El caso de muerte del esposo es similar al de divorcio, ya que depende de la generación; si la esposa pertenece a la generación joven, cualquier hombre disponible de la familia del esposo puede casarse con ella, quedando todo igual, pero si no se casa, o lo hace con un hombre de otro

grupo, debe marcharse con sus hijos a su grupo matrilocal o al de su nuevo esposo.

El conjunto

Hay una unidad más, basada en la tierra, que debe ser discutida. Se trata del a menudo controvertido «conjunto» *(outfit)*, que ha sido definido por los antropólogos como una unidad mayor que la familia extendida matrilineal, compuesta por un grupo de casas que guardan el mismo rebaño, y comen y duermen juntos o en casas contiguas. La controversia acerca del conjunto se debe principalmente al hecho de que no tiene nombre entre los navajos. Si se mira desde el punto de vista de ser la extensión lógica o desarrollo del original agrupamiento matrilineal, a través del tiempo y del espacio, cobra mayor sentido. Como se apuntó, cuando la madre que encabeza una unidad residencial muere, las casas encabezadas por las hermanas se dividen y forman nuevas unidades residenciales de subsistencia en las que se ponen ellas mismas a la cabeza. Continúan viviendo y trabajando en tierras contiguas, pero ahora se comparte y se coopera dentro de la unidad propia, y en menor grado con la unidad mayor. Con el tiempo, según va continuando este proceso de fusión y se van formando nuevas unidades, el matriliniaje original y sus grupos descendientes ocupan una gran región. El concepto de conjunto continúa tanto como la memoria colectiva recuerda el vínculo que existió en el pasado con la misma cabeza matrilocal originaria.

Un conjunto puede abarcar 11 ó 12 agrupamientos matrilocales con 100 ó 200 personas, que ocupan de 16 a 24 hectáreas de tierra (Witherspoon, 1975, p. 101). Sus funciones son muchas y variadas, pero no tan importantes para las actividades diarias como el agrupamiento matrilocal de familia extendida. Un conjunto coopera en la celebración de las ceremonias importantes, ayuda a otros miembros que están en malas circunstancias, resuelve los problemas relacionados con el uso de la tierra y los pastos, y comparte los gastos de funeral. No posee ni controla la tierra. Sus miembros no forman parte de una economía cooperativa, y raramente se unen para acciones en colaboración. Una única mujer es reconocida como su cabeza y su marido como líder.

Witherspoon (1975, pp. 103 y 104) proporciona un útil esbozo de un conjunto que estudió, que merece la pena detallar aquí. El conjunto A, situado al pie de Black Mountain, se compone de 12 unidades residenciales de subsistencia, con una población de 153 personas. Estas 12 unidades se originaron de una alrededor del año 1890, fundadas por una cabeza particular y su marido como líder. En 1915, se formaron las primeras cuatro unidades, y el proceso continuó hasta 1950, cuando se establecieron las 12 unidades y murió el líder.

Tsi'naazhini Binanit'ahi (que significa líder de la gente Tsi'naazhini) fue el líder reconocido de este conjunto mientras vivió (murió en 1950). Se dice que su unidad tuvo cerca de 2.000 ovejas, 200 cabezas de ganado, 30 caballos y 20 mulas. Conocía nueve ceremonias, dos modos de adivinación (mano temblorosa y mirando a las estrellas) y era capaz de sacar objetos del cuerpo de las victimas de brujerías. La gente dice que su poder material y espiritual provenía de su *haniih* (poder por medio del conocimiento práctico y ritual). Fue encarcelado durante los días de la reducción de ganado, pero se dice que fue capaz de escaparse mediante su conocimiento sobrenatural. También fue consejero tribal de esa zona durante muchos años. Al tiempo de su muerte, no había heredero aparente para su posición de liderazgo, ni nadie ha aparecido desde entonces, así que no existe líder reconocido de este conjunto actualmente (Witherspoon, 1975, pp. 103-104).

Variación y cambio de la unidad residencial

Existen cambios en el parentesco y en la organización social desde los patrones culturales ideales. Hay variación. El ideal se sigue más de cerca entre aquellos que viven en zonas remotas y guardan ganado. Se espera que aparezcan más variaciones entre los que viven en agrupamientos formados alrededor del pueblo de la Agencia India, los puestos de intercambio, las misiones, capítulos, cerca de las carreteras principales, o que se dedican al trabajo asalariado u otras ocupaciones y viven fuera de la reserva. La economía es claramente un factor importante que determina la organización social, como apuntó hace tiempo George Peter Murdock (1949). Los que tienen trabajos asalariados o trabajan en otras ocupaciones basadas en el salario tienden a vivir en casas nucleares compuestas por el marido, la mujer y sus hijos. El agru-

pamiento matrilineal-matrilocal o cierta forma de familia matrilineal extendida son todavía culturalmente preferidos.

El estudio de Witherspoon (1975) sobre Rough Rock demostró las diferencias en el modo de vivir de las personas mayores y menores de cuarenta años. El 79 por ciento de los mayores de cuarenta años vivían matrilocalmente, con un 21 por ciento que lo hacía patrilocalmente. El 50 por ciento de los menores de cuarenta años vivía neolocalmente, con un 35 y un 15 por ciento en las otras dos categorías, respectivamente. Las parejas que vivían neolocalmente estaban divididas igualmente entre los que vivían en los pueblos de la agencia o similares agrupamientos «urbanos» de la reserva, y los que lo hacían fuera de ella. En adelante, pronto la residencia neolocal se hizo más común en la reserva, cuando hubo más tierra de pasto disponible, y las parejas pudieron reclamarla para asentarse como un hogar separado. Cuando la tierra se volvió escasa, se regresó al agrupamiento matrilocal o patrilocal. Hoy, más y más parejas jóvenes son obligadas a abandonar la unidad tradicional por razones económicas, lo que ha llevado al predominio de las casas neolocales entre los más jóvenes, aunque el modelo antiguo es aún el ideal.

Otros factores de complicación son los principios de pertenencia por nacimiento o por matrimonio. Una persona nacida de una mujer tiene el derecho inalienable de reclamar residencia en la tierra de esta madre. Una pareja tiene el derecho de elegir vivir en la unidad de tierra de cualquiera de sus padres, por lo que un 25 por ciento de las parejas estudiadas por Whiterspoon cambiaron al menos una vez durante su matrimonio, algunas cambiaron varias veces, y otras lo hacen según las estaciones del año. Los que viven fuera de la reserva pueden retener sus derechos residenciales manteniendo ovejas en el rebaño central y haciendo visitas periódicas durante la vida de la madre cabeza. A su muerte, la unidad se divide en unidades separadas, encabezadas por las hijas y nueras casadas, y es entonces cuando los residentes de fuera deben establecer sus derechos, trasladándose a las tierras de la comunidad, o perderlos para siempre.

Esta situación se vuelve muy compleja al crear tres categorías: residentes, y no residentes temporales o permanentes. De las personas que reclamaron la pertenencia a las unidades estudiadas por Witherspoon, el 40 por ciento eran residentes, el 31 por ciento eran residentes exteriores temporales, y el 29 por ciento eran residentes exteriores permanentes. Dentro de las 50 unidades estudiadas, había 114 de las 385

personas con derechos de residencia en otras unidades. Los residentes exteriores temporales son principalmente los que están en algún internado escolar o escuela de otro tipo, los que están en la milicia, y unos pocos trabajadores temporales, que no presentan problemas porque han mantenido sus derechos regresando periódicamente o siendo parcialmente mantenidos por la unidad familiar.

El traslado de indios a las áreas urbanas se estuvo produciendo durante muchos años, antes de la creación del programa de relocación por la Oficina de Asuntos Indigenistas, a comienzos de la década de 1950. Los indios se marchaban a menudo a los pueblos y ciudades cercanos para buscar trabajo, ir a la escuela o con otros propósitos, por lo que habían sido urbanos en pequeñas cantidades desde los primeros tiempos de la posguerra. En los pueblos más grandes de Arizona y Nuevo México que rodean la reserva, se encuentran enclaves urbanos de indios navajos, especialmente en Farmington, Gallup, Aztec y Flagstaff, pero también en ciudades mayores como Albuquerque, Phoenix, Tucson y Denver. Miles de indios trabajan fuera de la reserva como asalariados en el ramo de servicios de los pueblos próximos, en los ferrocarriles, en la construcción y en la agricultura. Toda esta gente está dentro de la categoría de residentes exteriores permanentes, según la terminología de Witherspoon.

Religión, ritual y ceremonia

Cristianismo

Existen muchas iglesias protestantes y católicas en la reserva, siendo difícil estimar cuántos miembros tiene cada una. Los navajos evitan el contacto con la muerte, por lo que una de las funciones importantes de los foráneos como comerciantes y misioneros es ocuparse de los trámites relacionados con ésta y del entierro. Algo del sistema tradicional de creencias se ha sincretizado con el cristianismo, por lo que ciertos manos temblorosas, cuya función es diagnosticar la enfermedad, creen que algunos problemas de salud son tratados mejor en los hospitales, recomendando asistir a éstos e ir al médico (Adair, Deuschle y McDermott, 1957).

A pesar de la presencia de las iglesias cristianas en la reserva durante más de cien años, el hecho evidente es que el ceremonialismo nativo que se basa en la cura y la salud todavía florece, e incluso cuando un navajo es miembro de una iglesia, existen muchos aspectos del sistema de creencias tradicional que acepta y practica. Se dice de los navajos que se preocupan por la enfermedad y la salud, siendo la primera considerada una manifestación primaria o resultado de «falta de armonía», por lo cual las ceremonias de curación tienen un lugar de tal importancia en la sociedad.

Religión nativa

Los de fuera etiquetarían al grupo de creencias, ceremonias y prácticas que se describen aquí como religión. Pero los navajos no tienen tal palabra, ni se refieren a su panteón de dioses como a seres sobrenaturales. Creen en un universo ordenado en el que todas las cosas están relacionadas funcionalmente o interconectadas, y que la calidad de la vida se determina manteniendo la armonía con esas conexiones, no sólo con los humanos, sino con los animales y plantas, y con los espíritus de los muertos. No se matan plantas ni animales sin una oración y una disculpa. El bien y el mal son componentes de este universo, y se deben tomar precauciones para tratar con estas fuerzas. Las serpientes, los rayos y el coyote representan el mal de manera especial; la mala conducta, intencionada o no, y la transgresión de las restricciones tradicionales pueden llevar a la disrupción de la armonía y a la enfermedad y la muerte. Se realizan ceremonias y rituales para atrapar la atención de la Gente Sagrada y para conseguir por medio de halagos la cura, la restauración de la armonía, la buena fortuna y en algunos casos la prevención de la enfermedad, primero por «el que se reza», pero también por todos los participantes en la ceremonia.

Mitología

Los fundamentos de la vida ceremonial navajo son los mitos que cuentan el origen de la gente, su emergencia del mundo subterráneo y las reglas que mantienen el orden y armonía de las cosas. Las plegarias

y cientos de cantos, muchos de ellos interrelacionados, son la llave de las historias míticas y deben ser aprendidos y realizados exactamente como fueron transmitidos por los dioses. Junto con estas ceremonias, hay una gama de creencias insertas en los mitos sobre el origen, un panteón de Gente Sagrada, y nociones acerca de fantasmas y brujería, que sirve para enfrentarse a la hostilidad. La figura supranatural más importante y en la que más se cree es la Mujer Cambiante; también están sus dos hijos, el Monstruo Asesino y el Nacido por Agua, siendo el Sol el padre de ambos. En su mitología, después de la emergencia de los mundos subterráneos, llegaron el Primer Hombre, la Primera Mujer, el Primer Niño, la Primera Niña y Coyote (el embaucador). También parte de este grupo de Gente Sagrada están los *Yeis*, que se representa mediante danzantes enmascarados en ceremonias especiales, encabezadas por el Dios que Habla.

Diagnóstico de la enfermedad

Cuando una persona siente que está enferma o fuera de la armonía con el mundo, consulta con los miembros de su familia, que llaman a un cantor para realizar una ceremonia apropiada. Si esto fracasa, llaman a un diagnosticador, a menudo una mujer que no es cantora, pero que adivina la naturaleza de la enfermedad, usando una técnica en la cual interpreta los movimientos involuntarios de su mano (de aquí el nombre, Mano Temblorosa), o las técnicas más antiguas de mirar a las estrellas o escuchar (Mujer que Escucha). Después de esto se llama al cantor apropiado al *hogan* para comenzar la ceremonia.

Cantores

No existe un sacerdocio organizado o sociedades religiosas como entre los pueblos. Aproximadamente 300 ó 400 cantores *(hataalii)* dirigen las ceremonias y memorizan los procedimientos rituales, cantos, pinturas secas (pinturas de arena), hierbas medicinales y otras técnicas requeridas, en muchas combinaciones. Los cantores aprenden su oficio actuando como aprendices de los mayores y más experimentados practicantes, de quienes adquieren el vasto repertorio de cantos y rituales

necesarios. Usualmente son hombres. Cada uno se especializa en dos a seis o más rituales y es asistido por ayudantes. Además, todos los hombres y mujeres adultos conocen algunos rituales y cantos en versiones acortadas y los aplican para prevenir o tratar enfermedades, como un primer paso antes de llamar al cantor.

Lo más importante para un cantor es su atadillo, compuesto por diferentes artículos útiles para todas las ceremonias en las que se haya especializado, y que se llevan en una bolsa de ante o en un saco de azúcar o harina de uso comercial. Entre los contenidos de un atadillo, Wyman (1893) enumera los siguientes: calabaza de botella, cuero sin curtir, sonajas de pezuñas de ciervo o bisonte, mujidores de toro (para hacer un ruido atronador e intimidar al mal), pequeñas varillas emplumadas (usadas para probar, remover, aplicar y rociar medicinas), palos de rezos parlantes, penachos de plumas de águila (atados a los mechones del paciente el último día del canto), cañones de plumas de águila (para bendecir), un cuello de piel (para reconocimiento del cantor y el paciente), barrena, cabo y tabla para el fuego, tazas de concha para la medicina, puntas de flecha, trocitos de turquesas y conchas (usadas como ofrendas), cañas, piedras de forma extraña, figurillas de animales, cristales de cuarzo, pequeños sacos de polen, harina de maíz y hierbas medicinales. Esta es sólo una lista parcial; muchos otros son específicos para un ceremonial; el repertorio de hierbas medicinales es amplio y no incluye los artículos proporcionados por la familia del paciente, que el cantor puede conservar después de la ceremonia, como cestas, cuero de ante o sustituto de tela blanca, cortes de calicó sobre el que se exienden los aparatos mencionados y los materiales necesarios para las pinturas de arena (Wyman, 1983, pp. 548-550).

Ceremonia y ceremoniales

Wyman (1983) distingue entre «ceremonia», que se usa para referirse a los cantos como unidad, cada uno con una función distinta, y «ceremonial [...] que se refiere a un conjunto que tiene un nombre y una leyenda de origen y se lleva a cabo siguiendo un sistema de reglas o ritual particular». Muchos ceremoniales han desaparecido, incluidos grupos tales como los conocidos como Ceremoniales de Guerra y Modo

de Caza (Wyman y Kluckhohn, 1938). Los otros cuatro grupos que todavía son practicados abarcan el Modo de Bendición, Modo Sagrado, Modo de Vida, y Modo del Mal. El más importante es el primero, que no es un rito de curación, sino para traer buena suerte. Se usa para proporcionar fortuna, para proteger y para aumentar las cosas buenas, por lo que se aplica para proteger el ganado, para ayudar en los partos, para bendecir un *hogan*, para instalar a una autoridad, proteger a un soldado que parte o que regresa, dar fuerza a un cantor neófito o consagrar un matrimonio (Wyman, 1983). Por definición se coloca aparte de los cantos *(chantway)*, pero puede incluirse al final de una ceremonia de este tipo. La ceremonia de Bendición es corta, ya que dura dos noches y consiste en la consagración del hogan con harina de maíz, la realización de unas pocas plegarias y cantos, la posesión de un atadillo de tierra de montaña, un baño ritual al día siguiente, unas pinturas de arena y permanecer toda la última noche cantando. No se usan hierbas medicinales, pero se come polen de maíz y se utiliza para bendecir todo (Frisbie y McAllester, 1978). Otras ceremonias pueden durar de dos a nueve días.

El modo de canto *(chantway)* es un grupo de canciones ceremoniales. Anteriormente eran más, pero en la década de 1970 sólo se efectuaban seis u ocho de ellas. Un modo de canto pertenece a uno de estos tres rituales: Modo Sagrado, Modo del Mal y Modo de la Vida, siendo el más común el primero. Wyman (1983) describe un canto como un marco que sirve para más o menos unidades discretas, algunas de las cuales se fijan y se usan una y otra vez en diferentes cantos, a veces con ligeras modificaciones, y otras que pueden ser insertadas u omitidas de acuerdo con la práctica del cantor, los deseos del paciente o su familia, la naturaleza de la enfermedad y otras circunstancias. Dentro de una misma unidad puede también haber actos y procedimientos que sean manipulados de forma similar.

Un canto puede ser usado en parte y en una ceremonia que dura un número variable de días, dependiendo de los deseos de los parientes y de la naturaleza de la enfermedad. Cada canto se asocia con la cura de una enfermedad particular, causada por cosas tales como contacto impropio con animales como serpiente, oso, puercoespín, comadreja, venado, hormigas y demás. El rayo, el viento y las plantas de cactus son especialmente dañinos. La actividad excesiva, la conducta impropia cuando se está cazando, ser herido por un animal, quemar cactus como leña, todo esto es peligroso y requiere la realización de ceremonias.

Conclusiones

Vogt (1961) ha caracterizado a los navajos como «incorporativos» para designar la habilidad de su sociedad en incorporar elementos de las sociedades con las que entra en contacto, a la vez que retienen sus valores nucleares básicos. El núcleo de éstos procede de la antigua sociedad de cazadores y recolectores, con elementos de individualismo, independencia, autosuficiencia y apertura a nuevos patrones. Sobre este núcleo, se adoptaron atributos sociales y culturales españoles, como las ovejas, caballos, tejido, platería, agricultura y otros, que han sido filtrados a través de la sociedad pueblo, recibiendo a la vez importantes elementos como el ceremonialismo, un panteón de dioses, mitología, artesanías y demás. En los tiempos recientes, han aprendido de los estadounidenses nuevos mercados, agricultura, técnicas de cuidado de las ovejas, cultura material como coches y camionetas, formas de gobierno, vivienda y demás. Pero incluso con todas estas incorporaciones culturales importantes y provechosas del exterior, los navajos han retenido un sistema social único y distinto.

Capítulo XIII

LAS GENTES PUEBLOS

Las culturas originales del Gran Suroeste se mantuvieron como grupos independientes e identificables, a pesar del constante y a veces imperioso y prolongado contacto. El caso para analizar en este capítulo son los indios pueblos, que eran empujados por todos los lados por navajos, apaches, utes, comanches, españoles y más recientemente por los estadounidenses. Las gentes pueblos constituyen un ejemplo etnográfico clásico de persistencia cultural bajo difíciles circunstanciasy son quizás el grupo indígena mejor conocido en el mundo, afirmación que sólo puede ser objetada por los indios de las praderas y los navajos.

Lenguas

Entre los 22 pueblos, existen cuatro familias importantes de lenguas representadas: tanoano, keresano, zuñi (hablada en Zuñi, sin otras afiliaciones conocidas) y shoshone (hablada sólo en las aldeas hopi). Los zuñi, hopi y los hablantes de keresano, acoma y laguneros, son clasificados culturalmente como pueblos occidentales. Los pueblos orientales del valle de Río Grande incluyen a los keresanos y tanoanos orientales. Los keresanos parecen haber llegado del oeste, dividiendo por la mitad la continuidad de la distribución de los hablantes de tanoano. La rama oriental de los keresanos está representada por las aldeas de Santo Domingo, Santa Ana, Zía, San Felipe y Cochiti.

Los tanoanos forman parte de la familia kiowa-tanoano, que incluye a los kiowas situados al este en las praderas. La rama kiowa es culturalmente diferente de los otros hablantes tanoanos, habiéndose ori-

ginado en el norte, en la parte occidental de Montana, y separado lingüísticamente alrededor de hace 2.600 ó 3.000 años. El tanoano se ha escindido en cuatro ramas: tiwa, hablada por los taos, picuris, sandía e isleta; tewa, hablada por la gente de Tesuque, Pojoaque, Nambe, San Ildefonso, Santa Clara, San Juan y los hano de First Mesa en Hopiland. El towa es hablado por los jemez y los restos de los pueblos pecos que se unieron a ellos en el último siglo. Los piro hablaban una lengua estrechamente relacionada con el tiwa, pero se extinguieron en tiempos de la llegada de los españoles (Hale y Harris, 1979).

Prehistoria

Los ancestros de los indios pueblo fueron posiblemente cazadores y recolectores, que se asentaron en la región y adquirieron técnicas de horticultura, de domesticación de plantas, de alfarería y ceremonialismo, a través de fuentes mesoamericanas. Los patrones prehistóricos, que incluyen sociedades que fueron sin duda antepasados de algunos de los indios pueblos actuales, se han descrito en los capítulos III y IV. Al igual que los mogollón del suroeste de Nuevo México, se dice que los anasazi se originaron a partir de alguna variación de la cultura del desierto, cuando se añadieron la horticultura y la cerámica alrededor del año 300 a.C.

Existe mucha especulación acerca de la afiliación lingüística de estas sociedades prehistóricas. Ellis (1967b) mantiene que las gentes mogollón hablaban tanoano, convirtiéndolos de este modo en la primera gente pueblo originada en el sur. Algunos dicen que los tanoanos, con sus tres dialectos vivos pero diferentes, llegaron primero al valle del Río Grande, probablemente procedentes de la cuenca del San Juan. Algunos de los grupos tiwa del norte, como los taos y picuris, y otros tewa (todos parte de las lenguas tanoanas) tienen muchas características culturales que apuntan a sus orígenes en las praderas, pero pueden ser influencias tardías. Los hopi pueden haber llegado al Suroeste con la primera expansión de los hablantes uto-aztecas alrededor del año 1000 a.C. y convertirse en los primeros que desarrollaron a los anasazi occidentales (kayenta). Se ha proclamado que Old Orabi es el pueblo habitado desde hace más tiempo en Norteamérica, con fechas que se retrotraen hasta el año 1100 de nuestra era, pero las primeras fechas

firmes para los hopi son del año 500 al 700 de nuestra era. Otros parientes de lengua shoshone viven en la parte occidental de California. Se dice de los zuñi que vinieron del cañón del Chaco, pero existen otras sugerencias igualmente especulativas acerca de su origen de los mogollón.

Historia

La historia registrada empieza con la entrada de los españoles en el suroeste en la década de 1540. Los colonizadores españoles se asentaron primero cerca de las gentes de San Juan, de lengua tewa, en 1598, para más tarde trasladar la capital de Nuevo México a Santa Fe. Los soldados, colonos y misioneros, acompañados por sirvientes indios mexicanos, eran pocos, sólo unos cientos, pero rápidamente aumentaron y cuando llegaron los estadounidenses, a mediados del siglo XIX, casi doblaban el número de los pueblo en 60.000. El número, por supuesto no fue el factor importante que determinó su dominio sobre los indios. En primer lugar, tenían una tecnología y estrategia militar superiores, que habían sido perfiladas en España en sus victorias sobre los moros y judíos, seguidas por los éxitos desde el Caribe hasta la ciudad de México y las regiones centrales y occidentales del norte. Otro factor era la intolerancia de los misioneros hacia las ceremonias nativas y su deseo de convertirlos al cristianismo. Se condenaba y machacaba el ceremonialismo allí donde se encontraba. Las *kivas*, que eran recintos sagrados, se quemaban, así como las máscaras de los danzantes y toda los instrumentos. Los cabecillas religiosos eran azotados, torturados y ejecutados públicamente. Las consecuencias de esta actividad supresiva fue la adopción de una vida ceremonial ejecutada secretamente, el desarrollo de una sociedad cerrada y la pasividad, atributos que prevalecieron desde esos tiempos en adelante.

Se introdujeron nuevos animales domésticos, tecnología agrícola y cultivos, autoridades políticas y relaciones sociales, todo lo cual se ha discutido en capítulos previos. Los pueblos orientales se levantaron y rechazaron a los españoles en 1680, bajo el mando de Popé, un indio tewa de San Juan. Los españoles regresaron en 1692 y tomaron la revancha con la ejecución de muchos de los cabecillas de la revuelta. Los tanos, un grupo tewa, huyó a vivir entre los hopi, donde todavía están

hoy. Con el fin de la revuelta, los indios pueblos y los colonos españoles se asentaron para vivir al lado, generalmente de modo pacífico e incluso cooperando contra las incesantes incursiones de apaches y navajos, que habían aumentado sus actividades al disponer de caballos.

México tuvo su propia revolución contra la autoridad española en 1821, y la región del noroeste se hizo parte de la nación mexicana. El siguiente período de veinticinco años bajo esta égida fue demasiado breve para poder influir en los colonos españoles o en los indios. Todos se convirtieron en ciudadanos mexicanos, lo que iba a tener una decidida influencia en la disposición de la propiedad y en el reclamo de tierras bajo el régimen estadounidense que siguió. Cuando los estadounidenses llegaron en 1848, poseían también, como los españoles antes que ellos, una tecnología y estrategia militar superior, y una diferente filosofía y forma de enfrentar la vida, encontrando una población fácil de subyugar. La pequeña oposición que enfrentaron provino de las tropas mexicanas, armadas con unos pocos y viejos mosquetes, arcos y flechas, que vestían mocasines y ropa de cuero. El verdadero problema para los estadounidenses, si puede llamarse así, vino de las incursiones de los apaches y navajos, que se habían aprovechado de la confrontación entre los españoles y estadounidenses y de la larga distancia de la ciudad de México para perfeccionar sus técnicas de ataque. Pero en el corto período de un par de décadas, todo quedó bastante en calma para los nuevos colonos, con fuertes y pueblos salpicados desde Missouri hasta la costa de California.

El comercio había comenzado mucho antes de la llegada de los estadounidenses y con la apertura del camino de Santa Fe en 1821, los artículos y la gente empezaron a trasladarse hacia el oeste. Inmediatamente después de los soldados y los exploradores, llegaron abogados, mercaderes, misioneros y maestros de escuela, que orientaron a la sociedad hispana e india en una nueva dirección. También empezaron a llegar sinvergüenzas, estafadores y maleantes, que arrebataron a los nativos sus propiedades y tierras.

Cultura general de los pueblos

Cuando los españoles los encontraron en 1540, los indios pueblos, que contaban 40.000 almas, vivían en cerca de 100 aldeas agrícolas, so-

bre las altas mesetas o a lo largo de los valles fluviales, en casas de varios pisos hechas con barro y piedra. En un tiempo, se extendieron desde el Río Grande superior hasta la frontera mexicana actual y el noroeste de Arizona. Aunque hablaban varias lenguas diferentes, tenían una cultura similar, que era aparentemente distinta y con un desarrollo más complejo que cualquier otra que los españoles hubieran encontrado desde que dejaron el valle de la ciudad de México.

Subsistencia

La cultura general pueblo es de base agrícola, con el cultivo del maíz, frijoles y calabaza, y la adición de algodón y tabaco en algunas zonas. La recolección y la caza fueron, y siguen siendo, actividades efectuadas como complemento para la subsistencia. Existe un complejo pastoril débilmente desarrollado, claramente no tan fuerte como entre los navajos y tarahumaras. Tienen una vida ceremonial altamente desarrollada, con danzas elaboradas, danzantes enmascarados y sociedades sacerdotales, que se ocupan de la agricultura, ritos de fecundidad y de curación. Existe una tendencia hacia la especialización local, por lo que muchos pueblos producen artesanías distintivas para uso doméstico, intercambio o venta. El intercambio, sin embargo, constituía una muy pequeña parte de su economía, aunque hoy día, la venta de alfarería, joyería y otras artesanías es una fuente importante de ingresos para muchos indios pueblos.

Gobierno

Cada aldea es altamente autónoma y se mezcla raramente en aventuras cooperativas con otras. No hay una aldea de cabecera, aunque hoy el Consejo Pueblo Unido (United Pueblo Council) proporciona una voz política más unificada para confrontar a las autoridades federales y estatales en asuntos concernientes a todas las aldeas. El gobierno pueblo es teocrático, lo que significa que está en manos del sacerdocio. Fueron aceptadas todas las autoridades impuestas por españoles y angloamericanos, pero los líderes nombrados por la jerarquía religiosa siguieron siendo el poder real oculto. Las autoridades instituidas por los

de fuera se convirtieron en el medio para tratar con las fuerzas exteriores, pero las decisiones tomadas requerían la verificación del liderazgo religioso. Esta separación en esferas de la vida entre lo introducido del exterior de lo que es tradicional se llama compartimentación.

Religión

Los puntos clave del sistema religioso de los pueblos es hacer llover y el bienestar público, en vez de la curación como entre los navajos, aunque ésta es también una función importante. La realización de ceremonias públicas se ha hecho muy popular, permitiendo observar sus danzas a los extraños, si se comportan apropiadamente y con respeto. Las ceremonias se organizan y efectúan por sociedades que tienen su propio nombre dentro de cada aldea. La pertenencia a ellas se consigue mediante la captura de los transgresores, por haber sido atrapados, por juramento, dedicación de un niño en su nacimiento, curación y rara vez por herencia.

Personalidad

Una de las características únicas de la cultura de los indios pueblos es su modo de ser. Han sido uniformemente caracterizados como pacíficos y no individualistas, miembros de un sistema que valora el control y la sobriedad de conducta. Los intereses se interiorizan en alto grado y no se permite la exteriorización de agresión. Una consecuencia derivada de ello ha sido el alto desarrollo de habladurías y acusaciones de brujería, como desahogos sociales más seguros que la agresión abierta. La apariencia externa de los habitantes de las aldeas pueblos es de conformidad, actividad recíproca, cuidado, conservadurismo, pasividad, semejanza material e igualdad social.

Diferencias entre oriente, occidente y centro

Aunque hay un patrón pueblo generalizado, los especialistas usualmente hablan de una subdivisión cultural entre los pueblos en orienta-

les, occidentales y centrales. Los pueblos occidentales se caracterizan generalmente por clanes matrilineales exogámicos, residencia matrilocal y sistema de parentesco matrilineal con terminología crow. La herencia es matrilineal. Los pueblos orientales (de lengua tanoana) generalmente favorecen las divisiones patrilineales, no exógamas y duales de la sociedad en las llamadas mitades, organizadas para corresponderse con las dos estaciones principales, verano e invierno, la familia extendida bilateral (es decir, se cuenta la descendencia en ambos lados), y un sistema de parentesco llamado esquimal, que enfatiza la ancianidad y las relaciones recíprocas. La residencia es generalmente patrilocal, la herencia patrilineal, y se valora la familia extendida como la unidad social principal. Generalmente, el ceremonialismo no es tan extenso en los pueblos orientales como en los occidentales.

La división central (de lengua keresana) parece representar una mezcla de los patrones oriental y occidental. La posesión y la herencia están mezcladas. Tienen clanes matrilineales exogámicos como los pueblos occidentales, pero también mitades, divisiones duales asociadas ceremonialmente con dos grandes kivas, como los tanoanos orientales, y una variación del sistema de parentesco crow occidental. En este grupo central, la pertenencia al sistema de mitades es patrilineal, pudiendo la esposa escoger unirse al grupo del marido después del matrimonio. Coexisten las estructuras de clan y las mitades ceremoniales, llamándose habitualmente estas últimas Calabaza y Turquesa.

Los pueblos occidentales

Hablan lenguas llamadas keresanas (habladas por los acoma y laguneros), el dialecto tewa del tanoano (hano, encontrado en las aldeas hopi) y zuñi (la lengua de los zuñi). Fueron menos afectados por las instituciones y cultura españolas debido a su aislamiento y, todavía hoy, mantienen un modo de vida más cercano a su patrón aborigen que el de los grupos orientales o centrales.

Los pueblos occidentales, como sus vecinos navajos, siguen la descendencia matrilineal para determinar las afiliaciones de parentesco. Los lazos más fuertes son entre la madre y su hija y entre las hermanas entre sí, siendo los focos alrededor de los cuales giran todas las actividades económicas y sociales. En conformidad con el principio matrilineal,

los lazos entre hermano y hermana son más fuertes que los existentes entre el marido y su mujer. Otra relación significativa es la del hermano de la madre con el hijo de la hermana. La casa es también importante en cuanto que representa la residencia de la familia extendida, así como el linaje de todos los nacidos en ella y que la consideran como su residencia primaria. La residencia es matrilocal, es decir, el marido va a vivir con su mujer y su familia después del matrimonio, siendo responsable en adelante de atender sus cultivos y cuidar de sus animales. Antes del matrimonio, el esposo vivía con su madre o hermana en su casa, que sigue considerando su hogar incluso después de casarse.

Los pueblos occidentales tienen clanes exogámicos, con nombres totémicos. Esto significa que uno no puede casarse con una persona del propio clan y que éstos reciben el nombre de un tótem, que son algunos animales o entidades sagrados. La casa, tierra y casi toda la propiedad pertenecen al matrilineaje. La propiedad pasa matrilinealmente a la mujer, heredando los hijos de la hermana (sobrinos maternos) importantes cargos o pertenencias a sociedades del hermano de la madre (tío materno). La vida ceremonial está altamente desarrollada y empapa toda la actividad, siendo uno de sus puntos más elevados la ceremonia de Katchina, organizada y efectuada de forma muy compleja. Esta ceremonia se originó entre los pueblos occidentales y se difundió a los orientales, donde está más atenuada, quizás debido a su supresión por los españoles.

Entre los zuñi, la estructura económica se centra en la mujer de la casa, mientras la responsabilidad de los deberes ceremoniales recae sobre el hombre. Los zuñi, como los hopi, tienen clanes matrilineales exogámicos, pero se diferencian porque el clan carece de una casa central, de un jefe, un consejo y una organización. Entre éstos, el clan actúa principalmente en relación con el culto de Katchina. Anteriormente, las fraternidades zuñi (alianzas de clanes en varias divisiones) eran exogámicas y nombradas por las direcciones, pero no parece estar en práctica actualmente. Los sacerdotes de la lluvia están organizados de forma direccional, y el culto de Katchina se relaciona con seis kivas y una docena de sociedades de curanderos asociadas con los principales animales de presa. La sagrada jerarquía gubernamental no abarca a las fraternidades como entre los hopi. Más bien incluye un consejo de sacerdotes, el pekwin y dos sacerdotes del Sol, dos sacerdotes bow como ejecutantes, los cabezas de cada división de kiva de la sociedad de Katchina como consejeros, y representantes de las sociedades de curande-

ros. No hay cacique como entre muchos de los otros pueblos. El gobierno secular establecido por la Oficina de Asuntos Indigenistas consiste en un gobernador, un ayudante de éste y varios asistentes nombrados por el consejo tribal, cuyos miembros también son elegidos por las votaciones de la tribu zuñi.

Entre los hopi, la unidad económica y social principal es la casa, igual que entre los zuñi. La pertenencia a una casa se determina por descendencia matrilineal, nacimiento y matrimonio (la residencia es matrilocal). La pertenencia a un clan es también determinada matrilinealmente, siendo su liderazgo hereditario: el cabeza es el jefe sacerdotal de una sociedad o fraternidad, que lleva el mismo nombre que el clan, pero cuyos miembros son diferentes. La pertenencia normal a un clan es a través del patrocinio de un padre ceremonial, usualmente el hermano de la madre. A su vez, los clanes están ligados a fraternidades exogámicas. Las sociedades realizan ceremonias para la lluvia y la curación en una kiva, siendo ambas poseídas por el clan afiliado. El culto de Katchina tiene mucho énfasis entre los hopi, donde alcanza su máximo nivel de desarrollo.

El gobierno religioso está compuesto por el jefe sacerdotal de cada clan. Como el gobierno secular fue impuesto desde el exterior por el gobierno de los Estados Unidos, y como el voto para su ratificación no fue considerado representativo de todas las aldeas hopi, no todas reconocen la existencia del gobernador y del consejo tribal. En tiempos recientes, sin embargo, se ha vuelto bastante poderoso, debido a los fondos gubernamentales, subvenciones y a su control de las industrias establecidas en la reserva, por lo que se ha hecho cada vez más difícil, si no imposible, ignorar su existencia.

Entre los acoma y laguneros, el culto de Katchina se asocia con las kivas, desempeñando un papel dominante la sociedad de medicina en la vida de la aldea. En la mayoría de las aldeas de los pueblos occidentales, el cacique es una autoridad religiosa, y en todas, excepto en Laguna, es un miembro de un determinado clan, que posee el control. En las aldeas hopi, incluida Hano, el clan que controla es el Oso, en Zuñi es el clan del Cornejo, mientras que el clan del Antílope rige en Acoma. En Laguna el cacique es elegido por los hombres medicina y existe alguna evidencia de preferencia por el clan del Antílope en el pasado. Entre todos los grupos occidentales, el jefe de guerra habitualmente se ocupa de los problemas de disciplina interna y control. Entre los zuñi, por otro lado, donde las fraternidades son obsoletas y

el sistema de clan más débil, ocupa su lugar un fuerte sistema de control central. Acoma también tiene un sistema centralizado fuerte en manos de un único clan. Los laguneros, quizás el grupo pueblo más aculturizado, se han dividido en varias comunidades agrícolas.

Los pueblos orientales

En un tiempo, puede que hubiera 100 aldeas en el valle del Río Grande, pero hoy sólo quedan 16 grupos, de los cuales cinco pertenecen a los pueblos centrales. Los orientales abarcan 11 aldeas: Taos, Picuris, Sandía e Isleta, de lengua tiwa, San Juan, Santa Clara, San Ildefonso, Pojoake, Nambe y Tesuque, y la única de lengua towa, Jemez. Todas ellas son dialectos del tanoano. Las lenguas tampiro y piro que hablaban sus vecinos del sur están ahora extinguidas.

El rasgo sobresaliente entre los tewa es la división dual (mitades) de cada aldea en Gente del Verano y del Invierno. Las dos son patrilineales, pero no exogámicas, y la mujer puede unirse a la mitad de su marido después del matrimonio, si es su deseo. El sistema de clan está poco desarrollado y no se basa en la exogamia ni en el parentesco. Los tiwa del norte y sur se diferencian ligeramente del patrón tewa, estando los grupos del sur influidos por los patrones matrilineales de los pueblos occidentales, pero los grupos del norte más por los tewa, aunque de todos modos varían un poco de ellos. Estas pequeñas diferencias entre muchos patrones semejantes significan simplemente que los grupos no son autómatas que copian a ciegas lo que ven. En vez de esto, cada aldea es un caso especial del principio ecológico, que adapta su cultura y su organización social a sus propias necesidades y microentorno. Los jemez de lengua towa, situados en la aldea del valle del Río Grande más occidental, aunque pertenecen a la familia lingüística tanoana, son socialmente semejantes en organización a los pueblos occidentales, mostrando algunas de las mismas influencias que los keresanos centrales.

Los pueblos centrales

Los keresanos orientales, que abarcan las aldeas de Santo Domingo, Cochiti, San Felipe, Santa Ana y Zía, tienen clanes matrilineales,

exogámicos y con nombre, pero sin afiliaciones totémicas o control alguno de tierra, ceremonias o posición social, como en los occidentales. Sin embargo, la presencia de este tipo de clan denota relaciones con los pueblos occidentales, y la necesidad de reconocer una división central de los pueblos, diferente de las oriental y occidental. Entre los keresanos, la sociedad de medicina es el grupo dominante, que controla la jefatura de la aldea, y tiene otras sociedades ligadas a ella de varios modos. Como entre los tewa, los keresanos tienen una organización de mitades (dual) asociada con los kivas Calabaza y Turquesa. Cada una tiene funciones ceremoniales y su pertenencia se determina patrilinealmente. El sistema presente depende de las poderosas sociedades de medicina o de curanderos como mecanismos de integración primarios, pero existe evidencia de que en el pasado los clanes matrilineales cumplieran la misma función.

El culto de Katchina

Este culto ha sido mencionado varias veces. Es un ceremonia de danzas con máscaras, organizada por las sociedades asociadas con kivas particulares, y está desarrollada más fuertemente en el occidente, no existiendo en Taos y Picuris, que son los pueblos modernos más al este y al norte. Entre los pueblos occidentales, se espera que todo el mundo se una al culto de Katchina a través de la pertenencia a una kiva, y todos danzan y realizan deberes ceremoniales en conexión con él. Los ritos de iniciación son severos e incluyen azotes, secreto y el uso del ogro Katchinas para dar miedo y lograr obediencia entre los niños. Las muñecas katchinas, que representan a los dioses enmascarados, se tallan como regalo para los niños, pero se supone que nadie sabe que son representados por varones iniciados. En el este los katchinas están asociados con las mitades, siendo la iniciación necesaria para poder participar. Los keresanos centrales usan kivas duales para estas ceremonias.

Sociedades de medicina

Las sociedades de medicina, que tienen a su cargo la curación y otras actividades ceremoniales importantes, presentan su mayor desarro-

llo ente los pueblos centrales, desde donde se dice que se difundieron hacia el oriente y occidente. En todas partes estas sociedades tienen importantes responsabilidades en la elección de los cargos políticos y ceremoniales, y en la curación de la enfermedad, existiendo sociedades especializadas para ciertas de ellas. Eggan (1983) especula que estas sociedades se originaron a partir de las prácticas chamanísticas de sus antecesores cazadores y recolectores.

En contraste con los patrones de los keresanos orientales, los occidentales tienen clanes con funciones ceremoniales, que proporcionan las autoridades religiosas a la estructura de liderazgo del grupo. En Acoma, la cabeza del clan del Antílope es el cacique (líder religioso) y nombra a los jefes de guerra y a las autoridades seculares, aunque las sociedades de medicina tienen algún poder de veto sobre estos nombramientos. En tiempos, Laguna tenía un cacique que era instalado por las sociedades Pedernal y Shikame (Cikame), a las cuales encabezaba. Los líderes de las otras sociedades de medicina componían el resto de la jerarquía religiosa. Ambos clanes y sociedades de medicina actuaban en los ritos de fertilidad, clima y de curación. En Zía, el cacique se seleccionaba de tres clanes sucesivos. Los tewa tienen sociedades de medicina con funciones curativas, pero sin influencias de poder.

Según el patrón occidental, las sociedades desempeñaban una función central en el mantenimiento del calendario ritual anual, efectuando rituales privados en las kivas o en casas particulares de los clanes dueños de las ceremonias. Las representaciones públicas se hacían en las plazas de la aldea. Las ceremonias más importantes eran el Soyal de invierno entre los hopi, el Shalako entre los zuñi, y el día del santo entre los pueblos orientales, todas con componentes privados y públicos. Los payasos formaban parte importante de los actos e imitaban a los forasteros para poner diversión en las serias ceremonias, generalmente portándose de manera extravagante y burlándose de las costumbres y el poder. En el este estaban divididas dualmente en dos grupos, unos con el Koshare y Quirana, y los otros con cada una de las estaciones o con las kivas.

La Iglesia católica ha continuado afectando a la vida ceremonial pueblo, excepto en occidente, pero los sacerdotes usualmente no interfieren en los rituales nativos, ya que han aprendido de algunas experiencias recientes que los aldeanos creen que ellos controlan su propia religión. En Zía, hace poco, hubo cierto malestar con el sacerdote, des-

de que se quejó porque un danzante ataviado y pintado a la manera nativa había entrado a la iglesia a rezar antes de ir a actuar en una danza de la lluvia. Arrojó de la iglesia al danzante, y por un tiempo la aldea le rechazó y continuaron manteniendo «misas» bajo la dirección de un funcionario nativo (llamado fiscal), hasta que la iglesia capituló. Con la llegada de los angloamericanos, vinieron misioneros protestantes, la introducción de una nueva religión y también el faccionalismo sobre los asuntos religiosos en numerosas aldeas.

Evoluciones recientes

En otro capítulo nos ocupamos de las principales influencias de las instituciones españolas e indias sobre otras sociedades indias. La pérdida de muchos de los cientos de pueblos originales, la huida de algunos para vivir entre los hopi o los navajos, son sólo algunos de estos cambios en la aldea. Sin embargo, desde la imposición de la hegemonía estadounidense en el suroeste, los cambios han continuado. Los tiwa del sur, que se fueron con los españoles en 1680, se encuentran en medio de una comunidad urbana en crecimiento y perdieron su identidad étnica hasta recientes intentos de recuperarla. La asistencia de un antropólogo en la reconstrucción del kiva de Picuris ayudó a restablecer el ceremonialismo en ese pueblo (Eggan, 1983).

Los hopi-tewa, que se habían ido a vivir entre los hopi, ayudaron a revivir su tradición cerámica como un importante arte de éxito comercial. Nuevas industrias, subvenciones, salarios, un hotel, restaurante, museo y centro de artesanías han ayudado a los hopi a salir de la economía de subsistencia total a la de mercado. Los hopi también han empezado a publicar un periódico en su propia lengua. Nambe y Pojoaque, que habían perdido su tradición india debido a la aculturación, han visto renacer su cultura, realizando danzas ceremoniales de nuevo. La fontanería moderna, la electricidad y las camionetas, junto con las radios, la televisión y el fácil acceso a compras en los grandes centros urbanos que los rodean, han contribuido mucho a cambiar la cultura material de las aldeas. El faccionalismo originado por la introducción del protestantismo, especialmente el de tipo más fundamentalista, y otras innovaciones sociales modernas, han llevado a la división de las aldeas en nuevos asentamientos, o a la pérdida de las familias más

audaces, deseosas de salir de la tradicional cultura pueblo. Esto ha sucedido en Zía, Santa Clara, San Ildefonso y Oraibi.

Los pueblos de Laguna ha prosperado desde el descubrimiento de uranio en sus tierras y la antigua aldea ha sido abandonada por la conveniencia de establecer nuevas aldeas agrícolas, usando la tradicional sólo con fines ceremoniales. Probablemente constituye ahora el grupo más próspero y aculturado. Santa Ana también fue abandonada por otro lugar cercano, debido a su carencia de agua, sirviendo sólo para las funciones ceremoniales.

La consolidación de las seis aldeas originales en un único pueblo zuñi ha tenido efectos de largo alcance. Algunos de ellos incluyen la construcción de escuelas, un edificio de oficinas, centros de formación, cooperativas de artesanías y la relocación de pequeñas industrias en la reserva. Los zuñi, quizás en mayor grado que otros, se han centrado en la producción de joyería de calidad, en la que trabajan la mayoría de sus habitantes. Además, Zuñi se ha convertido en una atracción turística y han contratado a la Universidad de Stanford para que los aconseje en negocios futuros y en el desarrollo social y cultural. Por su parte, Cochiti está desarrollando rápidamente servicios residenciales y de recreo a orillas de su lago artificial.

La moderna joyería y cerámica, labrada con incisiones, piedras semipreciosas y otros nuevos adornos, brinda ahora piezas que alcanzan precios de varios miles de dólares. Esto también es cierto en el caso de las muñecas katchinas, modernizadas para encajar en el mercado internacional de arte, y de las alfombras navajas, aunque las últimas han permanecido más tradicionales en forma y diseño. Algunos pueblos como los navajos y los zuñi han asumido muchas de las funciones de la Oficina de Asuntos Indigenistas y actúan independientemente de la interferencia gubernamental en la mayoría de las partes. Finalmente, un hecho de gran importancia ha sido los problemas derivados de la tierra común que ocuparon los navajos y hopi desde 1882, redividida en 1962 en partes separadas, que ha supuesto una gran confusión legal y política, con órdenes de retirar a muchas familias navajos a nuevas tierras.

Sumario

Los indios pueblos constituyen probablemente la clásica sociedad india americana y se sitúan al lado de los indios de las praderas como

los grupos aborígenes más populares del mundo. Llegaron a la región de procedencia desconocida. Existe mucha especulación acerca de los orígenes de los variados grupos lingüísticos representados, pero no hay información cierta sobre este punto. Prehistóricamente, eran probables descendientes de los paleoindios y de cazadores y recolectores arcaicos que vagaban por la región. Justo antes del inicio de nuestra era, adoptaron la agricultura, los cultivos domésticos, la vida sedentaria, viviendas diferentes y una rica vida ceremonial asociada con la agricultura. Todo esto probablemente se tomó de fuentes mesoamericanas, aunque no se han descubierto lazos directos. Durante los dos siglos pasados, evolucionaron a su forma actual, por supuesto, después de un intermedio español y un período de influencia que duró cerca de doscientos cincuenta años. Después llegaron los angloamericanos al Gran Suroeste y tuvieron un gran impacto sobre la mayoría de los nativos de la región. Mientras se adaptaban a todas las novedades económicas y políticas de la región, hubo muchos cambios, no siendo el menor de ellos la influencia económica y la adopción del inglés, nuevas aptitudes, un sistema de mercado y una economía dineraria y de trabajo. Sin embargo, los pueblos, como ningún otro grupo, con la excepción quizás de los navajos, han sido capaces de rechazar las presiones externas y mantener una base cultural y un sistema social fuertemente indígenas. En el próximo capítulo examinamos con mayor detalle uno de los grupos presentado en este capítulo de visión de conjunto.

Capítulo XIV

EL PUEBLO DE ZÍA

El pueblo de Zía ha sido elegido para hacer una descripción y análisis más profundo, como ejemplo único del modo de vida de los indios pueblos. En el último capítulo vimos cómo los representantes de los pueblos centrales difieren de los pueblos orientales y occidentales. La gente de Zía es de lengua keresana y ha vivido en el mismo lugar tanto como puede recordar la historia y lo que diría la investigación prehistórica. Comparten el keresano con sus vecinos del Río Grande, Santa Ana, San Felipe, Santo Domingo, Cochiti y con sus afiliados lingüísticos pueblos occidentales Acoma y Laguna. Los dialectos del Río Grande parecen ser mutuamente inteligibles.

Prehistoria e historia

No hay evidencia totalmente clara o en la que estén de acuerdo todos los expertos, pero la creencia generalizada es que la gente de Zía vino del cañón del Chaco, donde se encontraban alrededor del año 400 de nuestra era. De allí se trasladaron a Mesa Verde, entre los años 400 y 700 de nuestra era, y luego al valle del Río Grande, desde el siglo XII. Esta información proviene de los estudios de distribución de la cerámica (Ford, Schroeder y Peckam, 1972). Existen numerosos sitios arqueológicos en las cercanías de la aldea actual, presentados como lugares de residencia anteriores a donde viven hoy (Weaver, 1955). Los análisis de la cerámica de las excavaciones en los montones de ceniza de Zía indican que vivieron en el emplazamiento actual al menos desde el siglo XIV (Ellis, 1966).

Zía es una de las primeras aldeas pueblo visitadas por los primeros exploradores españoles de la expedición de Coronado en 1541, por Espejo en 1583, y por otros. Este último describió una gran ciudad con ocho plazas, 1.000 casas de varios pisos y 4.000 hombres adultos, que, junto con los de cuatro aldeas más, sumaban lo que parece ser una inflada población de 20.000 personas. Ciertamente, si uno juzga desde la apariencia actual de la pequeña aldea en la cima de una alta meseta, y de los pequeños sitios arqueológicos circundantes, que parecen ser asentamientos anteriores de los zía, estas cantidades parecen ser gruesas exageraciones. Muchos investigadores aceptan una estimación más razonable, aunque también parece inflada. De esta estimación de cerca de 5.000, las gentes de Zía se redujeron a alrededor de 300 en 1690, a 100 en 1890, alcanzando su mínimo en 1910, para posteriormente ir aumentando despacio pero constantemente, de modo que actualmente hay alrededor de 600 personas viviendo en la aldea y las granjas y ranchos circundantes (White, 1962). Los informes de los visitantes de 1890, 1902 y 1912 atestiguan las pobres y famélicas condiciones de los indios zía, y muchos creían que se extinguirían pronto. Con el cambio de siglo, se negaron a seguir las recomendaciones de las autoridades gubernamentales de unirse a los pueblos de Sandía, prefiriendo morir de hambre a mezclarse con ellos.

Una de las primeras iglesias misionales y conventos se construyó en Zía entre 1610 y 1612. Después de la revuelta pueblo de 1680 y la expulsión de los españoles, éstos regresaron en la década siguiente y tomaron grandes represalias contra los indios zía, masacrando a muchos de sus cabecillas y guerreros. El resultado fue que Zía capituló y en adelante se convirtió en aliado y apoyo de los soldados y colonos españoles, lo que a veces causó animosidad, si no represalias, entre los demás pueblos, pero también significó beneficios de botín para ellos cuando se unían a los soldados españoles en misiones de castigo o guerra contra otros indios.

Cosmología

El resumen de la prehistoria e historia presentado anteriormente proviene de los historiadores y arqueólogos contemporáneos. Los zía tienen su propia leyenda acerca de su origen, que los antropólogos llaman

«cosmología». La cosmología zía es similar a la mitología de otros pueblos y, de hecho, tiene rasgos semejantes a lo descrito para los navajos. En contraste, los tarahumaras tienen una mitología débilmente desarrollada o, mejor dicho, «insuficientemente descrita», pero lo disponible parece ser parte de un sistema de creencias compartido regionalmente. Los zía poseen una rica mitología con mitos de origen y migración. Existen dioses y seres de otro mundo, que se conectan con las personas vivas al explicar cómo fue creado el universo, las diferencias entre los blancos y los indios, y muchos otros elementos necesarios para entender la posición de una persona en el mundo. Todo tiene explicación en el mundo zía, cada hombre medicina, sociedad, clan, autoridad, planta, animal, de dónde vino cada cosa y quién las creó. También está descrito en esta mitología el origen y uso de las canciones, rituales, ceremonias, danzas y otras cosas que se necesitan en este mundo.

De acuerdo con La Gente (nombre de un mito), la tierra es cuadrada y plana, con cuatro niveles horizontales, nombrados por un color desde el más bajo, amarillo, a través del azul verdoso, rojo y el nivel más alto, blanco. El pueblo de Zía se encuentra en el centro de la tierra. Hay seis puntos cardinales, aunque algunas historias añaden un séptimo. Cada dirección tiene un color y una montaña asociados, y está habitado por un diferente espíritu del tiempo, guerrero, mujer, animal, pájaro, serpiente y árbol (White, 1962). Los dioses y la gente vivían en el nivel más bajo y emergieron al mundo exterior por un agujero llamado Shipap. La deidad más importante es *Tsityosti-nako*, Mujer Profeta, porque «conoce lo que va a suceder». Tenía dos hijas que fueron las madres, respectivamente, de los indios (Utctsiti) y las otras razas (Naotsiti). También son deidades importantes el Sol y la Tierra.

Las hijas de Tsityostinako se turnaron, a veces de forma competitiva, para crear las cosas del mundo, mientras la madre explicaba por qué cada una era creada. En algunas versiones del mito, otras deidades ayudaron a crear algunas cosas. En primer lugar, Utctsiti creó un *tiamunyi* (cacique) que se responsabilizaría de las personas como una madre (se le llama madre). Después vino el fetiche de mazorca de maíz del *tcaiyanyi* pedernal (hombre medicina). Las sociedades Shikanyi y Shima siguieron, luego Koshairi, con los cantos y rituales propios de cada una. Siguió Kwiraina, luego la sociedad de medicina Cikame, a continuación la sociedad Ckoyo (gigante), después los cazadores, Katsina, Gomaiyawic, Kapina, Crowi (serpiente), los hombres medicina

Fuego, y finalmente fueron creados los hombres comunes, todos en el mundo inferior (White, 1962, p. 115 y ss.). Después de esto, se crearon los diferentes animales en parejas, y algunos especiales para ayudar a curar la enfermedad.

A continuación, la gente comenzó una jornada desde el mundo amarillo al blanco, a través de agujeros especiales, trepando árboles mágicamente crecidos, con el camino preparado por criaturas especiales creadas para este propósito. A lo largo de la ruta, se fueron creando árboles, plantas, rituales y otras cosas necesarias. Koshairi encabezaba la marcha del mundo amarillo, seguido por los hombres medicina, las sociedades y la gente, en el orden en que habían sido creados. Permanecieron cuatro años en cada mundo, realizando sus ceremonias y después decidiendo marcharse, hasta que llegaron al último mundo, el blanco, donde determinaron quedarse hasta el fin de esta tierra. Salieron del otro mundo por un lugar llamado el ombligo de la Tierra, edificando un pueblo temporal y después otros más. El último de éstos recibió el nombre de Casa Blanca, y allí Utctsiti les dio maíz y otras semillas para sembrar cultivos. El katsina vino a bailar para producir lluvia, y llovió todos los días.

Cuando empezaron a tener problemas en Casa Blanca, a causa de la sobrepoblación, Utctsiti creó a las autoridades para ayudar a la gente y también pidió al hombre medicina que lo ayudara. Pero esto no pareció resolver los problemas, así que creó a los animales de caza para incrementar los recursos alimentarios. Durante este tiempo, la hija del cacique, embarazada del Sol, dio a luz mellizos de manera virginal, llamados Masewi y Oyoyewi, que se convirtieron en los jefes de guerra para ayudar a controlar a la gente. Mientras tanto, la hermana de Utctsiti, Naotsityi estaba creando cosas maravillosas también, pero todas relacionadas con el mundo de los hombres blancos. Creó hombres medicina y soldados para ellos, y compitiendo con su hermana, hizo que los indios tuvieran que enfrentarse en juegos a los blancos.

Todo lo creado y explicado en el mito de creación es espiritual. También todas las cosas significativas son seres espirituales, incluyendo las plantas, los animales y las personas. Hay una gran piedra en la plaza, que marca el lugar donde los espíritus viven, donde vive un espíritu llamado Hombre Blanco. Los danzantes de Katsina se reúnen alrededor de él después de bailar y rezan. Los niños echan comida de maíz sobre ella por la mañana para conseguir poder sobrenatural. Dos espíritus

más, el puma y uno de la dirección de los guerreros, están representados por otras dos piedras en la plaza (White, 1962, p. 114). Osos, pumas y serpientes son especialmente espirituales. El poder sobrenatural es importante para curar y para cualquier otro esfuerzo, pero White (1962) no logró obtener su nombre. Los hombres medicina logran poderes sobrenaturales para curar de los animales médicos: oso, águila, tejón, serpiente, musaraña y lobo. Cantar también es una manera muy efectiva de obtener poder sobrenatural. Las canciones son parte importante de todas las ceremonias y un informante le dijo a White que «sin canciones no se puede hacer nada» (White, 1962, p. 115).

Personalidad pueblo y su visión del mundo

Los etnógrafos del mundo pueblo concuerdan en la naturaleza general de la estructura de su personalidad. Se los ha retratado como personalidades pasivas y no agresivas, pero algunos investigadores se han salido de la norma para documentar sus características opuestas más agresivas, como en la masacre de la gente de Awatobi por compañeros de la aldea hopi, en represalia por haber recibido y albergado a los misioneros españoles. El pueblo fue abandonado y nunca se volvió a habitar después de esto. Se han aducido otros incidentes semejantes para contrarrestar el cuadro general pasivo pintado sobre los pueblos desde el trabajo de Ruth Benedict, que los etiquetó de «apolíneos» para dibujar el núcleo general de su personalidad. Cualquier intento de retratar a la gente como si poseyera un perfil ideal de personalidad está condenado al fracaso. Incluso una pequeña sociedad de 600 personas en un lugar como Zía vive en medio de un mundo cambiante que la afecta, y los cambios que se producen como respuesta es lo que hace que un sistema social se pueda ir adaptando, si se mantiene dentro de unos límites suficientes, que no amenacen la supervivencia del grupo. Lo que sigue es una caracterización ideal. Aunque se pueden hacer intentos para seguir la filosofía estipulada como un ideal, los individuos de la aldea no siempre logran seguir el modelo.

Creen en un mundo armonioso y en que todo lo que una persona hace o falla en hacer cuenta para mantener o cambiar el balance de armonía. Un mundo sin armonía no produce cultivos, lluvia, fertilidad en animales o humanos, y tampoco produce plantas o animales para sus-

tentar la vida humana. La desarmonía crea la enfermedad, la brujería, la mala suerte en la caza, disputas entre los habitantes de una aldea y otros factores negativos. Para mantener la armonía, una persona no puede negarse a tomar parte en una ceremonia, tocar un tambor, patrocinar a un nuevo miembro para una sociedad, danzar o sostener al cacique con contribuciones o trabajo agrícola. Un buen ciudadano debe trabajar con los otros y tener «buenos pensamientos». Si uno se deja llevar por malos pensamientos, tiene relaciones sexuales durante la preparación para la realización de una ceremonia o alguna otra conducta prohibida antes de la danza de la lluvia, causa el fallo de ésta y no llega la lluvia.

El cacique supervisa el calendario de los acontecimientos sagrados y cuida de que participe en él toda la gente disponible. Los habitantes de la aldea se observan el comportamiento mutuamente y denuncian las transgresiones a la jerarquía secular o religiosa, que proporciona el castigo adecuado. Éste va de la difamación, mecanismo de control de muchos pueblos aborígenes, a un juicio ante una autoridad pueblo, que conduce al azotamiento o a algún otro castigo. Una persona podría ser acusada de brujería, ser juzgada y condenada al exilio, azotes, y en el pasado, incluso ser ejecutada. La paz interna, la cooperación y la armonía deben ser mantenidas, incluso al coste de la libertad individual (Dozier, 1970). El resultado de esta actitud ante la vida es un rígido control de la conducta, reflejado en el desarrollo de una religión y una jerarquía sacerdotal de mando represivo, secreto y sospecha de los otros, especialmente de los de fuera. Los esfuerzos de los españoles y los estadounidenses por suprimir y ridiculizar su religión contribuyeron más al secreto y a la sospecha paranoica de los foráneos.

Lo que podría aparecer como una severa e implacable actitud basada en la necesidad de ocultar y proteger lo pueblo, de hecho no constituye el todo en su vida. El tono general es de compartir y preocuparse por los demás, no sólo entre los miembros familiares inmediatos, sino entre toda la comunidad, e incluso por los amigos del exterior. No se permite que los niños lloren sin hacerles caso; las madres dan de mamar a los bebés para hacerles callar. Los miembros de la familia extendida hacen las veces de padres, lo mismo que todos los habitantes de la aldea. La comida se comparte entre los miembros de la casa; los venados y otros productos de la caza se despedazan y se distribuyen; el cacique guarda reservas de maíz y alimento para los necesitados. Los

parientes y vecinos constituyen los enlaces para los empleos, siendo éstos sólo unos pocos ejemplos de una sociedad de ayuda mutua, estrechamente entrelazada.

Economía de subsistencia

Los zía, como los demás pueblos, han sido horticultores durante siglos, cultivando maíz, frijoles y calabaza, a los que se añadieron sembrados de trigo, alfalfa, avena y otros. En un tiempo, como puede suponerse por su situación en las riberas del río Jemez, más abajo de su unión con el río Salado, las orillas estaban cubiertas por granjas de regadío. Su cultivo, complementado por la caza y la recolección en las colinas y montañas adyacentes, proporcionaba el sustento necesario para los moradores, aunque pobremente antes del primer cuarto de este siglo. Lentamente, empezó a complementarse con el trabajo asalariado en las granjas, ranchos y pueblos cercanos. Se pedía a los vecinos vivir en el pueblo para participar de la vida ceremonial o al menos mandar contribuciones para mantenerla, y sólo podían ausentarse periódicamente con permiso.

Hoy en día el pastoreo de ganado lanar y vacuno introducido por los españoles se ha convertido en el principal medio de subsistencia. Cuando White (1962) y Hoebel (1979) trabajaron en la aldea, el pastoreo había asumido el centro del trabajo, proporcionando una media de tres por uno del requerimiento de subsistencia, aunque alguna tierra era todavía cultivada. Los miembros del clan formaban rebaños lanares o vacunos comunitarios, supervisados por un miembro elegido para ello, y contratando los pastores y vaqueros necesarios a través del agente de extensión de la Oficina de Asuntos Indigenistas (Hoebel, 1979). La carne, cueros y lana se vendían al contado, ya que todo el sistema en general se ha integrado en la economía dineraria. Unas pocas mujeres complementan los ingresos de sus familias con la confección de su cerámica característica.

Patrones de vivienda y asentamiento

Cuando los primeros españoles empezaron a asentarse en la región en el siglo XVIII, Zía había consolidado su población en un único em-

plazamiento, en el que, hasta tiempos recientes, todos sus moradores tenían el compromiso de residir. Las excepciones estaban constituidas por los pocos no indios que se habían casado con habitantes de la aldea, a los que se pedía que vivieran fuera de la reserva. En la década de 1960, la gente comenzó a construir casas de estilo angloamericano, bajo los programas gubernamentales de vivienda, y a vivir justo fuera de los límites de la antigua aldea. Estas casas son modernas y disfrutan de servicios sanitarios interiores, de electricidad y de agua corriente.

Este nuevo patrón de asentamiento desvirtúa la belleza natural del antiguo emplazamiento. A finales de la década de 1950, el visitante que llegaba por el sureste siguiendo el río Jemez, a 32 kilómetros de Bernalillo podía ver el pueblo de Zía al otro lado del río, en la cima de una meseta, con sus casas de un piso construidas de barro y piedra, enlucidas en colores terrosos y pegadas pared con pared, que parecían una fortaleza con el primer sol de la mañana. De hecho, algunas de las casas estaban levantadas de tal modo que compartían paredes, pero había espacios entre algunas, por donde los danzantes podían acceder a una de las dos plazas desde las dos redondas kivas, donde habían estado preparándose para las danzas ceremoniales. Todavía se puede ver una de las dos kivas cuando la carretera serpentea diagonalmente sobre la parte oriental de la cima de la meseta, con las casas del pueblo a su izquierda y los corrales de ganado a la derecha.

La casa del cacique y la de reuniones dominan con la vista la entrada del pueblo y cuando uno las deja atrás, se llega a una gran y aparentemente antigua iglesia de misión, enlucida y bien conservada. En la plaza del sur, se yergue una alta cruz de madera, que marca el lugar donde se efectuó una conversión masiva de Zía y otros pueblos al catolicismo, después de la reconquista española de finales del siglo XVII. En las cercanías, pueden verse casas agrupadas, con sus hornos de barro enlucido introducidos por los españoles, que todavía se usan para cocer las sabrosas barras de pan indio. También pueden verse los restos, el fuego usado para cocer los cacharros terminados, acompañados de montones de madera y estiércol. Las pilas de astillas, el tajo de cortarlas y el hacha cerca de la puerta de la cocina evidencian el método de calentar las viviendas y cocinar los alimentos.

Las casas usualmente constan de varias habitaciones, una para cocinar y comer, otra mayor para dormir, y una nave como almacén. Los suelos son de barro allanado, cubierto con linóleo. Las paredes presentan fotografías de los familiares, flores hechas de papel y a veces retratos

de santos. Baúles, arcones, sillas, aguamaniles y otros muebles se alinean contra las paredes de cada habitación. La electricidad y el agua corriente son habituales hoy, pero todavía predominan los retretes fuera de la casa. Una cocina típica tiene un pequeño hogar de esquina o al lado de la puerta, con su pequeña pared para evitar las corrientes de aire de las puertas abiertas. También se puede encontrar una estufa metálica de leña, en la que cuecen cacerolas de frijoles, estofado de cordero o guisos de chile. Hoy la cocina puede ser eléctrica. El resto de la habitación puede estar compuesto por un armario para platos, baúles y una mesa de comer cuadrada, cubierta con un mantel de plástico, de cerca de 2 metros, con un banco colocado a cada lado y sillas en ambos extremos, donde la familia y los huéspedes se reúnen para comer. Las ventanas de cristal y una bombilla que cuelga en el centro de la habitación proporcionan la luz necesaria. Una puerta de madera separa el dormitorio, enlustrado en blanco y con vigas en el techo, del que cuelgan de ramas peladas mantas y alfombras navajo. La ropa de cama se coloca en anaqueles o se guarda en arcones, extendiéndose por la noche sobre el suelo para dormir. Hoy se tiende más a utilizar sofás, camas plegables y somieres normales con colchones.

Casa, descendencia y organización religiosa y política

Por «organización social y política» los antropólogos se refieren al modo como se organiza el sistema social, los principios que lo gobiernan y las autoridades que ejecutan las funciones necesarias para perpetuarlo como una entidad. Entre los zía hay tres niveles de organización social, establecidos por el análisis antropológico, y que no necesariamente se corresponden con las divisiones que los nativos puedan hacer de su propio sistema. Para los moradores de Zía, todos estos asuntos están interconectados y en la misma línea de la filosofía general descrita en su visión del mundo. Los tres niveles de organización social abarcan a la familia nuclear y extendida y a la casa, y a la organización religiosa y política.

Organización de la casa y descendencia

La unidad social primaria residencial y económica es la casa, que puede pertenecer indistintamente a un hombre o a una mujer. Sus

miembros son el matrimonio (aunque también puede estar encabezada por una persona no casada), los hijos solteros, un hijo casado y su esposa e hijos, y otros parientes, como los padres ancianos y demás. El grupo familiar menor, compuesto por el matrimonio y sus hijos, se llama casa nuclear, y se ha convertido en el dominante actualmente. El grupo mayor, que abarca a otros familiares, se llama casa extendida. La residencia se guía por el principio de bilocalidad, que significa que el matrimonio puede vivir en una casa propiedad de cualquiera de los cónyuges o de sus padres, donde haya espacio para ellos.

El principio de descendencia bilateral predomina en la determinación de la afiliación de parentesco, lo que significa que tanto las personas del lado paterno como materno son consideradas parientes. También existe el principio de descendencia matrilineal, que reconoce solamente como parientes a los que descienden de la mujer. Los pueblos occidentales practican el matrilineado. Entre los hopi, éste también determina el linaje, la pertenencia al clan y la residencia. Curiosamente, entre los zía, la descendencia matrilineal determina la pertenencia al clan, que a su vez determina con quién se puede uno casar. Los clanes son exógamos, lo que significa la imposibilidad de casarse dentro del propio. El matrimonio puede ser al «estilo indio», que significa vivir juntos y deshacer la relación por mutuo acuerdo, sin que se hayan realizado rituales católicos o nativos. Un matrimonio católico es efectuado por el sacerdote y se espera que dure toda la vida de los cónyuges (Hoebel, 1979), siendo el divorcio muy raro.

Organización religiosa y política

No se conoce de cierto qué tipo de religión y organización política tenían los zía antes de la llegada de los españoles. Probablemente existía un cabecilla y jefes de guerra, el primero para manejar los asuntos religiosos y políticos, mientras que los segundos asumían probablemente el cargo en tiempos de guerra. Las autoridades militares y civiles españolas necesitaron de alguien con quien negociar, así que nombraron cargos, que fueron obligados a jurar acato a la Corona española, aunque se duda de que los de Zía entendieran su significado exacto. Al-

gunas de las autoridades nombradas eran el gobernador, su lugarteniente, el alcalde y el alguacil (White, 1962; Hoebel, 1979).

Las autoridades que funcionan hoy día parecen ser una combinación adaptada de las influencias española y estadounidense, pero con una fuerte base indígena. La lista actual abarca las siguientes: *tiamunyi* (también llamado casik o casique, término de origen caribeño usado para designar a un jefe por los españoles), sus tres asistentes *(tcraikatst)*, dos jefes de guerra (llamados *Masewi* y *Oyoyewi*, como los mellizos nacidos de la hija virgen del cacique en su historia sobre el origen), cuatro ayudantes del gobernador de éstos, un gobernador *(Dapop)*, el lugarteniente de éste, cuatro ayudantes, un fiscal mayor (autoridad eclesiástica) y un asistente del fiscal. Los dos últimos se ocupan de la iglesia y tratan con el sacerdote, advirtiéndole cuando alguien quiere contraer matrimonio, por ejemplo. Además existen varios más de menor influencia por su función en términos de jerarquía, como el sacristán, los tamborileros, los cantantes y el que lleva el mástil durante los bailes de la lluvia.

El *tiamunyi* o cacique es la autoridad más importante y la persona más respetada dentro de la sociedad moderna zía, con mucho predicado por ser la primera entidad creada por la madre de los indios modernos. Su función es principalmente sagrada y sus deberes consisten en «cuidar de la gente» o «trabajar por la gente». Se espera que no trabaje en el campo, que no cace y que no reúna su leña, ya que es mantenido por los habitantes de la aldea que trabajan en los campos comunales y por donaciones, y tiene una casa que fue construida para él, al lado de la de reuniones de la aldea. No debe enfadarse nunca, siempre debe ser afable, no puede usar palabras duras, sino que debe hablar suavemente y bien a todas las personas. Se debe concentrar en los asuntos espirituales y mantenerse apartado de los hechos de la vida diaria. Nombra a todas las otras autoridades, consultando a los jefes de guerra, a los cabezas de las sociedades de medicina y a los clanes. Todas las mañanas se coloca cerca de una roca especial para observar la salida del sol, y de acuerdo a esto establece el calendario anual de ceremonias para el pueblo. El puesto es de por vida.

La *hotcanitsa* es la casa de reunión de la aldea, que se encuentra al lado de la del cacique. Aquí guarda sus instrumentos sagrados, se mantienen las reuniones importantes y se almacena la comida de uso ceremonial o la que se entrega a los necesitados. El cacique es nom-

brado de entre los miembros de ciertos clanes, que se van turnando en ocupar el puesto. Es instalado en su cargo por la sociedad Pedernal o la Koshairi. Durante la ceremonia, se le viste con todos los atavíos ceremoniales femeninos, que son quemados al terminar ésta en un lugar secreto, fuera del pueblo. Debe recordarse que al *tiamunyi* se le llama «madre» y es considerado la «madre del pueblo».

El *tiamunyi* tiene tres asistentes sin nombre y de distinta categoría, que le ayudan en su trabajo. El mayor de ellos le reemplaza cuando muere, y se nombra otro para ocupar su lugar. Las siguientes autoridades más importantes después del cacique son los dos jefes de guerra, que representan a los dos dioses de la guerra mellizos, Masewi y Oyoyewi. El primero es el más importante de los dos en Zía, mientras que el segundo actúa casi como un ayudante. Así como el cacique se desentiende de los asuntos mundanos, ocupando todo su tiempo con las cosas espirituales, la vigilancia de todo lo relacionado con la cultura de la aldea, la moral y la conducta adecuada se deja a los jefes de guerra. Ellos son quienes inician o dan el permiso para muchas, si no la mayoría de las ceremonias y danzas.

Todo lo relacionado con las autoridades exteriores, la Oficina de Asuntos Indigenistas, la Iglesia o el público queda en manos de otros cargos como el gobernador. Los asuntos del hogar son privados, a menos que afecten al pueblo, en cuyo caso se convierten en materia de los jefes de guerra. Estos juzgan a las personas acusadas de brujería y si las encuentran culpables, las ejecutan, o al menos lo hacían en tiempos pasados. Esta práctica ha sido probablemente abandonada en la actualidad, por miedo a represalias de las autoridades blancas. El *masewi* convoca las reuniones en la *hotcanitsa* si el asunto pertenece a su cargo, si es referente a algo más, como a una cacería, la asamblea se realiza en una kiva, y otras reuniones se efectúan en su casa privada. Se ocupan de las kivas, de su reparación, mantenimiento y uso adecuado. Los jefes de guerra tienen cuatro ayudantes, llamados como los cuatro puntos cardinales, cuyo cargo dura cuatro años.

Los cargos nombrados hasta aquí son sagrados y tratan los problemas espirituales o culturales. La autoridad secular más importante es el gobernador, su lugarteniente y los cuatro ayudantes de éste. El primero es nombrado anualmente por el cacique y tiene dos bastones de mando, uno del Rey de España y el otro de Abraham Lincoln. Se ocupa de todos los asuntos relacionados con las agencias exteriores o personas

y temas del pueblo no religiosos. Mantiene el licor fuera de la aldea, intercede en las disputas y juzga distintas transgresiones, pudiendo usar los azotes como castigo. También es el superintendente del riego y se asegura de que se limpien las acequias comunales, pero llama a un hombre medicina cuando se necesita el ritual conectado con ellas. El gobernador nombra también un comité ejecutivo o administrativo y un tesorero, para que ayuden a disponer los asuntos de la aldea. Además, los gobernadores pasados actúan como consejeros del actual y son llamados «principales». El gobernador preside una amplia asamblea comunitaria, a la que puede asistir cualquier varón para discutir los temas de interés común. El consejo más importante es el presidido por el cacique, que toma decisiones que pueden sobreponerse a las de los otros grupos. Está compuesto por las cabezas de las sociedades de medicina y los jefes de guerra, y consideran asuntos de religión, valores morales y temas afines (Hoebel, 1979).

Las sociedades

Las sociedades zía actuales fueron creadas por las diosas Madre e Hija descritas en el mito de origen. Realizan ceremonias y rituales para curar la enfermedad, controlar el tiempo, encontrar y castigar a las brujas, curar o bendecir las acequias de riego y la aldea, y ayudar en la caza y la guerra. Cuando las sociedades y sus hombres medicina fueron creados, se les dio poder sobrenatural, canciones, danzas y otros rituales, al mismo tiempo que se les permitió realizar estas actividades. White (1962) identifica 12 sociedades, siendo la única explicación posible al distinto número hallado por otros investigadores que a veces algunas desaparecen y las restantes toman parte de sus actividades e instrumentos, hasta que pueden ser restauradas por otras con el mismo nombre, procedentes de los pueblos keresanos. En general, los keresanos tienen cuatro tipos de sociedades: guerreros *(Opi)*, cazadores *(Caiyeik)*, *Koshairi* y *Kwiraina* (payasos), y sociedades de medicina o de curanderos, de entre las cuales las más importantes son Pedernal, Gigante y Fuego. Aunque las últimas son las que tienen la responsabilidad de curar, las otras pueden hacer curas menores también, además de que estas sociedades de curanderos tienen otras funciones.

Las sociedades de curanderos parecen ser las más poderosas e influyentes, siendo las únicas que poseen una gama entera de instrumentos rituales, como un altar de madera, pinturas de arena, fetiches de mazorcas de maíz, y garras de oso. Sólo las sociedades de medicina pueden vestir los distintivos o indicadores de poder sobrenatural *(honawaiaiti)*, como tiras de yuca, collares de garras de oso, pieles de pata de oso, y plumas de cuello de águila. Los hombres medicina de algunas sociedades tienen pleno poder sobrenatural y algunos de otras sólo la mitad, lo que indica qué tipo de curas pueden hacer.

Del mismo modo, sólo las sociedades de curanderos pueden realizar los tres tipos de ceremonias de curación, que aparentemente conllevan el uso de rituales que poseen más poder y su número es mayor que las otras sociedades. Estos rituales se utilizan en orden de importancia creciente en cada uno de los tres tipos de curación: en el primero, sólo es el simple uso de plegarias y la administración de la medicina, con algunos elementos más como los altares, las pinturas de arena, los fetiches de mazorca de maíz y otros; el uso de cantos es el segundo; y en el tercer tipo se utilizan versiones más poderosas de canciones que las del segundo. Pedernal, Gigante y Fuego son las únicas sociedades completamente cualificadas para expresar todo el repertorio de estos rituales. Son las únicas llamadas para realizar los rituales de curación comunitarios y para restaurar los corazones robados. Las sociedades Kwiraina y Katsina no usan ninguna de estas técnicas curativas, mientras que las demás, Serpiente, Kapina, Koshairi y Gomaiyawic, efectúan los dos tipos más simples.

Las ceremonias de iniciación y otras se efectúan en la casa de la sociedad o en un cuarto separado al efecto en la casa del hombre medicina que la encabeza, siendo ocasionalmente estas habitaciones compartidas con otras sociedades. También puede haber otro cuarto separado para guardar los instrumentos ceremoniales, como las máscaras, aunque no todas las sociedades las tienen. Los miembros de cada sociedad llevan diferentes distintivos o prendas que los distinguen, hechas con plumas o tiras de la cáscara del maíz. Se pasa a formar parte de una sociedad voluntariamente, después de haber sido tratado de una enfermedad, haber sido comprometido por los padres o haber sido atrapado por traspasar los límites establecidos por la sociedad cuando está realizando los ritos de iniciación en su casa.

Aunque las sociedades son semejantes en ciertos aspectos, difieren en otros. Por ejemplo, la Serpiente es la única que realiza rituales con serpientes vivas, que puede tratar picaduras de serpiente y que puede ser llamada para proteger a los recién nacidos del mal. Las sociedades Koshairi y Kapina son las únicas que pueden hacer crecer las plantas y aparecer caza mágicamente. La sociedad Fuego trata las quemaduras y en sus ritos de iniciación los sacerdotes se meten en la garganta palos ardiendo. El iniciado también lo hace. «Comen fuego» para conseguir poder sobrenatural sobre él. Las sociedades Fuego y Kapina también efectúan rituales de tragarse palos (con forma de espada).

La sociedad Pedernal es la más importante y elevada de todas. Sus credenciales son impecables, habiendo sido la creada en primer lugar, según el mito de origen. Los informantes dijeron a White (1962, página 146) que «todo lo importante debe ir a través de la sociedad Pedernal [y] pueden parar todo lo que no es para el bien del pueblo. Cualquier cosa que la sociedad Pedernal dice u ordena debe ser respetada por las otras sociedades». Son una de las pocas sociedades que pueden instalar en su puesto a un nuevo cacique. Es una de las tres más cualificadas para realizar todos los rituales de cura y los demás, como los de curación de la aldea y la pérdida del corazón. También cura las heridas causadas en la guerra y las ocasionadas por el rayo. Efectúa las ceremonias para controlar el clima del invierno y el verano y dos rituales solares.

La sociedad Pedernal se asocia con el Opi, con rituales de cabelleras, y con los hombres medicina Shima, que curan las enfermedades producidas por las hormigas. La sociedad Shima se afilió a la Pedernal porque se encontraba en peligro de extinción. La iniciación debe pasar por cuatro pasos antes de convertirse en pleno miembro de ella. Se tiene que tomar parte en las ceremonias de danzas, proporcionar la leña y otros servicios como ayudas, bailar en las ceremonias de lluvia del verano, en las ceremonias de invierno, y finalmente aprender los secretos de la curación. El grupo Pedernal-Shima comparte una casa ceremonial común para la mayoría de las ceremonias.

Las sociedades Koshairi y Kwiraina

Estas dos sociedades no son realmente de curanderos, pero desempeñan una importante función en la vida ceremonial de la aldea, espe-

cialmente en lo concerniente a la fertilidad. Son asociaciones complementarias en que pueden sustituirse mutuamente, y en que cualquiera de ellas puede estar presente en los bailes de Katshina y acompañar a los danzantes. También cualquiera se ocupa del baile del maíz (tablita) el día del santo del patrón de la aldea, el 15 de agosto. La pertenencia a cada una de ellas es exclusiva, pero un miembro de cualquiera de ellas puede también serlo de una sociedad de curanderos.

Los de la Koshairi, pero no los de la Kwiraina, son payasos, y son los más importantes de los dos en las ceremonias del pueblo. Los payasos Kosharai no sólo se ocupan de las danzas del maíz, sino que entretienen a la muchedumbre mofándose de la gente, hablando al revés, haciendo comentarios o gestos obscenos y comportándose de forma cómica y grotesca. Los koshare hopi tuvieron problemas con los primeros misioneros protestantes a la vuelta del siglo y posteriormente, debido a sus bromas con la orina, heces y fingimiento de relaciones sexuales con los huéspedes. La gente de disciplina Koshairi mantiene el orden y puede castigar a las personas por transgredir los códigos pueblo, pudiendo también enrolar danzantes para las actuaciones. Tienen capacidad para realizar dos de los tres modos de curación y poseen un fetiche de maíz, pero no el resto del instrumental requerido; la Kwiraina no tiene nada de esto y no cura. Koshairi cura por barrido pero no por chupar (White, 1962, pp. 165-170). La sociedad Kwiraina tiene casi 50 máscaras de Katsina, mientras que la Koshairi no posee ninguna. Esta última comparte con la sociedad Gigante el alojamiento ceremonial, mientras que la Kwiraina lo hace con la Pedernal para la mayoría de las ceremonias.

Katsina y otras sociedades

Otra sociedad es la combinación Katsina-Gomaiyawic, que por supuesto es la Katsina junto con otra que se iba estinguiendo. Tienen muchas máscaras y sus miembros realizan la danza del maíz dos veces al año. No poseen todo el instrumental ritual de curación y sólo se pide a uno de los sacerdotes Gomaiyawic asistir a las ceremonias de cura. Otro grupo, la sociedad Caiyeik, ayuda a los cazadores a matar a las piezas. La Opi, o sociedad de guerreros, era de las que quitaban las cabelleras y actuaba en tiempos de guerra e incursiones, pero ahora está

extinguida. Todas las cabelleras fueron enterradas con su último miembro en 1916. Sus miembros, evidentemente, tenían importantes responsabilidades relacionadas con la guerra en tiempos anteriores. Hoy algunos danzantes se visten como Opi y realizan los bailes de las cabelleras. También hay animales Opi que han matado a un oso o un puma y como resultado han pasado a la ceremonia. Cuando cacé con los zía a mediados de la década de 1950, se me dijo varias veces que si encontraba un oso no lo matara, sino que llamara a uno de los miembros de nuestro grupo de caza que «sabía cómo hacerlo». Por la noche, se hablaba mucho de los osos alrededor del fuego de campamento.

Existen otros grupos sin parentesco que no son sociedades, pero que tienen algunas de las características de éstas. Uno de ellos, el Hoaina, no posee el instrumental de curación, pero sí cuatro máscaras, realizan danzas con éstas, pero no tienen una casa. Tenían 13 miembros masculinos y cuatro femeninos en tiempos de White (1962, p. 182). Otro grupo de éstos es realmente una categoría residual de gentes que no son miembros de otras sociedades, llamados *sicti*. Cuando un miembro es nombrado para un cargo, cesa como miembro de *sicti*, pero vuelve a pertenecer cuando termina su mandato. Su líder ocupa el puesto de por vida. No tienen instrumental de curación, no realizan rituales, ni participan en ceremonias, pero tienen influencia en la consulta con el cacique para el nombramiento de varios cargos. Considerando la importancia de las sociedades en la vida del pueblo, es sorprendente descubrir que sólo hay unos pocos miembros en cada una, a veces sólo dos o tres.

Kiva, clan y mitad

Hay dos kivas, Abadejo y Turquesa, a las que pertenecen las personas del norte y del sur, respectivamente. Si un cónyuge quiere cambiar su pertenencia a la kiva, puede hacerlo después del matrimonio, y el jefe de guerra puede cambiar a otra persona para equilibrar los miembros de cada una. En el último cuarto de siglo, según ha ido aumentando la pertenencia a la segunda kiva reconstruida después del incendio de comienzos de éste, las dos kivas han participado de manera conjunta en las danzas del santo el día 15 de agosto. No hay mitades,

y la presencia de estas dos kivas es la única evidencia de dualismo en la sociedad zía.

Los clanes son matrilineales y exogámicos, pero como la mitad del pueblo pertenece al Coyote, es difícil evitar casarse con un compañero del mismo clan. Hubo ocho matrimonios de ese tipo durante el trabajo de campo de White, que parecieron haber sido aceptados. Los clanes no se corresponden con sociedades de medicina especiales, como ocurre en algunas aldeas tanoanas. La pertenencia al clan se determina matrilinealmente, aunque algunos niños pueden ser adoptados por el clan a petición de sus padres. La iniciación ceremonial es similar a la de las sociedades. Cada clan tiene un jefe masculino y uno femenino, el último de los cuales es llamado «hermana mayor».

A diferencia de los patrones pueblos oestes, los clanes no poseen kivas, ceremonias u otras propiedades. Sin embargo, la pertenencia al clan determina la misma a los grupos de ovejas y ganado vacuno patrocinados por éste. Los únicos clanes que tienen impedimenta sagrada son los cuatro de los que se elige el cacique: Zía Maíz, Acoma Maíz, Zía Washpa y Antílope Washpa. Parece que no tienen ninguna función, pero Hoebel (1979) afirma que son «ideológicamente importantes» White está de acuerdo en que parecen no tener otra función que la de controlar los matrimonios y a veces actuar como sociedades de ayuda mutua, puntualizando que la unidad familiar es más importante desde el punto de vista económico que el clan.

White establece nueve clanes presentes en Zía, mientras que Hoebel señala sólo seis. Estos pueden desaparecer y también ser introducidos en la aldea a través del matrimonio, de lo que son ejemplos los clanes Acoma Maíz y Cochiti Washpa. Los nombrados por White (1962) son: Coyote (el mayor y al que pertenece la mitad de la población), Arbusto de Sal, Zía Maíz, Acoma Maíz, Antílope Washpa (el segundo en tamaño, con un cuarto de la población entre sus miembros), Zía Washpa, Cochiti Washpa, Oso (el menor, con sólo dos miembros en 1952), Tabaco y Agua. Antílope Washpa es un linaje dentro del clan Washpa, pero fue redesignado como clan Antílope, lo que lleva al asunto de si éste y las variedades del clan Maíz, que también son linajes de un único clan, pueden por lo tanto ser considerados también clanes separados (Hoebel, 1979). Sus miembros no pueden casarse con los otros miembros del clan Washpa.

Vida actual en Zía

Los zía, al igual que otros indios modernos del Suroeste de los Estados Unidos, han cambiado material, social y culturalmente en algunos aspectos, pero todavía mantienen una visión general indígena de la vida. Si se rasca la superficie de la cultura material estadounidense en una aldea india, se encuentra un núcleo pueblo. El mismo asentamiento todavía parece indio por su forma y la apariencia de las casas, la iglesia y la plaza. Algunas aldeas están rodeadas por casas modernas en las afueras. Se dispone de teléfono; las antenas de televisión y radio demuestran su presencia en los hogares. Los automóviles y camionetas, así como las motocicletas, son parte del mismo testimonio. La gente se viste con modernas botas del oeste, pantalones vaqueros, camisas de algodón y poliéster, y vestidos caseros; pero todavía algunos ancianos, especialmente con ocasión de las ceremonias, se ponen los mocasines y la ropa al viejo estilo. Aún se usan los caballos como ayuda con el ganado, pero pueden verse tractores y otra maquinaria en los campos de producción de alfalfa y otros cultivos. Algunos indios todavía usan chongo, palabra mexicana que designa la manera india de sujetarse el pelo largo en forma de moño en la nuca. En la época de White, se nombraban parteras, que asistían en los partos de forma colectiva. Después de un alumbramiento, se llamaba a un sacerdote Serpiente para que efectuara el ritual de limpieza, antes de que se permitieran las visitas. Hoy muchas madres dan a luz en los hospitales gubernamentales, y modernas clínicas apoyan los esfuerzos de los hombres medicina para curar la enfermedad o proporcionar armonía y felicidad. El sistema educacional de influencia estadounidense complementa la recibida de los padres, parientes mayores, hombres medicina y demás miembros de la sociedad.

Bajo la superficie todavía existen muchas de las creencias acerca del mito de origen, de dónde vino la gente y por qué tienen sociedades de medicina y caciques. Aún creen en la unidad pueblo. Creen en las brujas y tratan a las serpientes con gran respeto, sin matarlas ni tratar de deshacerse de ellas. Se espera de los zía que vivan en el pueblo o cerca de él, que vayan a las ceremonias y que participen o envíen donativos para su sostenimiento. También se espera que todos se lleven bien, que traten al cacique con respeto y que lleven sus problemas a una de las autoridades designadas, de acuerdo con la naturaleza secular

o religiosa de éstos. A primera vista, un forastero sin ningún conocimiento podría deducir que los zía están aculturizados o en proceso de estarlo, pero el continuo examen de una persona que permanece alerta revela que la influencia española y estadounidense ha sido incorporada en parte y compartimentada en otra, poniéndolas aparte como algo que no interfiere con las prácticas al modo zía.

Capítulo XV

DESARROLLO Y CAMBIO CULTURAL

Es difícil, si no arriesgado, generalizar con precisión acerca de un período que comprende de 12.000 a 20.000 años de desarrollo cultural en el Gran Suroeste. La dificultad estriba en el alto nivel de generalización preciso, que puede dejar algunas preguntas sin respuesta. En este capítulo se proporciona una visión general del desarrollo de la sociedad y la cultura en el Gran Suroeste, enfocando varios temas importantes, que incluyen la naturaleza del desarrollo y el cambio.

Propósito del libro

Este libro ha proporcionado una descripción y resumen de la etnología y la evolución cultural de las culturas indígenas de la región, que ha sido llamada de varios modos: el Gran Suroeste Americano, América Árida, la Frontera Mexicano-Americana y otros. Optamos por el Gran Suroeste debido a su utilización de mucho tiempo en la literatura y porque no parece haber otro mejor. La narración presentada cubre varios aspectos del desarrollo cultural de la región: medio ambiente, demografía, lingüística, sus culturas prehistóricas, la naturaleza de las sociedades y culturas encontradas en los siglos XVI y XVII, el impacto de la influencia española del siglo XVII, el impacto del subsiguiente control angloamericano y mexicano en el siglo XIX, que dividió la región en las entidades políticas actuales, y la etnología de los grupos indios modernos desde 1850. También se ha intentado dibujar comparaciones entre las gentes de la región del Suroeste y las sociedades que la rodean.

Principales preguntas

Al comienzo de este volumen, planteamos varias preguntas importantes, entre las cuales incluimos: ¿Cómo eran los grupos en los tiempos prehistóricos? ¿De dónde vinieron? ¿Cómo estaban interrelacionados? ¿Qué relación existe entre ellos y los grupos que los siguieron? ¿Cuál fue la naturaleza del contacto con la civilización occidental? ¿Qué instituciones y costumbres se introdujeron? ¿Fueron adoptadas tal cual o cambiadas en el proceso adaptativo? ¿Cuál fue la naturaleza y extensión de la influencia mesoamericana? ¿Cómo se refleja la inicial influencia española en la variación cultural señalada en las etnografías? ¿Cómo cambiaron los grupos como reacción al impacto de las culturas nacionales de conquista española y estadounidense? ¿Cómo se adaptaron las sociedades nativas al medio circundante prehistórico, histórico y posthistórico? ¿Fueron estos cambios diferentes para cada grupo? ¿ Fueron diferentes para cada tipo de sociedad, como la cazadora-recolectora, la horticultora, la agrícola y la de pastoreo? ¿Cómo son hoy éstas? ¿Qué hemos aprendido de los muchos años de presencia humana en la región? ¿Qué hemos aprendido de los cuatrocientos años de experiencia del Viejo Mundo en el Gran Suroeste?

El Gran Suroeste en perspectiva

Cuando los antropólogos hablan del Gran Suroeste, se refieren a la región que se extiende desde la parte occidental de los límites de Texas hasta el este del río Colorado en California, y desde el sur de Colorado hasta Durango, México. También incluye la parte norte del valle del bajo Río Grande y su delta en Texas, y al sur hasta los comienzos de la cultura mesoamericana en San Luis Potosí y Durango. Cuando se habla de la región como un área cultural, se hace referencia a los grupos indígenas que existían allí en el tiempo del contacto con las culturas española y angloamericana. El concepto de área cultural, que distingue una sociedad de su vecina por un conjunto de características más o menos distintivas, no puede ser aplicado a la región a través de la historia completa de su ocupación. Así, desde el punto de vista prehistórico, las sociedades paleoindias se extendieron ampliamente

sobre todo el Nuevo Mundo, aunque de modo poco denso. Los arcaicos posteriores y los grupos conocidos como hohokam, mogollón, anasazi y hakataya ocuparon un territorio más restringido por la región de los cuatro estados estadounidenses y sus alrededores. Desde el punto de vista histórico, la región llamada Nueva España coincide aproximadamente con la mayoría del Gran Suroeste actual, aunque era mucho más grande que éste. En tiempos modernos, esto es, durante el último siglo, los grupos indígenas han sido reducidos a enclaves muy pequeños, cercanos a los lugares por los que una vez vagaron o vivieron. Esos grupos que han tenido la suerte de sobrevivir han aumentado su número, de tal manera que ahora se acercan a su población original, con la excepción de los navajos, que son desmesuradamente más.

Prehistoria

Los humanos cruzaron el estrecho de Bering hace probablemente 30.000 años, siguiendo las huellas de los mamuts, bisontes y otra megafauna. Hace aproximadamente 12.000 años, los cazadores de megafauna o paleoindios ocuparon la mayor parte del Nuevo Mundo pero en escasa cantidad, encontrándose dentro de los límites del Gran Suroeste en pequeño número. Hacia el año 8000 a.C., cuando los glaciares se retiraron hacia el norte, afectando el clima local con su estela, la gente empezó a cazar piezas menores y continuó recolectando las semillas y frutos de la tierra. Estos fueron quienes desarrollaron la cultura arcaica y en el Suroeste la cultura del desierto. Finalmente, dieron paso a un modo de vida más sedentario, del que la agricultura era parte importante. En el año 600 de nuestra era, habían surgido cuatro culturas principales: anasazi, hohokam, mogollón y hakataya. Los hohokam construyeron grandes redes de canales de riego; los anasazi levantaron casas de varios pisos, muchas sobre las paredes de los cañones, por ejemplo en Mesa Verde, desde el siglo IX hasta el XIV, y sobre el suelo del cañón del Chaco desde el siglo VIII hasta el X. En el siglo XIII, la sequía y otros factores causaron la migración fuera del área anasazi a asentamientos en el valle del Río Grande, como los de los pueblos actuales. Más tarde, la región fue invadida por los atapascanos procedentes del norte, constituyendo los grupos apaches y navajos actuales.

Historia

El periodo de la influencia española abarca desde 1540 hasta 1820. A finales del siglo XVI, se enviaron a la región misioneros franciscanos y jesuitas, encontrándose con los tarahumaras de Chihuahua en 1607 y con los pimas a finales de ese siglo. Por el este, alcanzaron el delta del Río Grande a comienzos del siglo XVI, consiguiendo su colonización en el siglo XVIII. Nuevo México se conquistó en 1598 y se colonizó en la década siguiente. Para 1800, la población española en la región contaba entre 20.000 y 30.000 personas. Los españoles llegaron al principio en búsqueda de oro y metales preciosos, pensando que habían descubierto las Siete Ciudades de Cibola, cuando divisaron por primera vez las aldeas pueblo. Pronto cambiaron la explotación de la región por la conversión de las almas, estableciendo redes de comercio y asentando colonos.

La política española y los indios

Cuando los misioneros y soldados españoles entraron en el norte de Nueva España, habían desarollado una política para tratar con las poblaciones indígenas. Al comienzo, se puso mayor énfasis en la confrontación directa y la fuerza, pero desde 1590 las agencias gubernamentales trataron de conseguir la paz mediante la entrega de regalos, convirtiéndose los misioneros en los emisarios de esta política. Al mismo tiempo, se redujeron los presidios y puestos militares durante un tiempo. Cuando se necesitó acción militar, después de ser llevada a efecto por soldados profesionales, empezó a serlo por el ciudadano-soldado, que era mercader, minero, agricultor o ranchero la mayor parte del tiempo. Se utilizaron grupos indios como fuerzas auxiliares, probando ser buenos guerreros, exploradores y correos. Después de las revueltas del siglo XVII, aumentó el poder militar y se establecieron nuevos presidios todo a lo largo de la frontera norte, desde Sonora hasta Nuevo León y Texas.

La meta de la política española durante el siglo XVIII y posteriormente era cristianizar a los indios y asimilarlos a la sociedad española, que a veces competía con el uso de la mano de obra nativa en minas, misiones, ranchos, granjas y en el ejército. La razón explícita para la creación de reducciones, esto es, congregaciones locales de nativos, era cristianizarlos y adiestrarlos en artesanías y ocupaciones útiles, pero la

razón real era a menudo proporcionar fuerza laboral para varias actividades de los españoles.

Se introdujeron nuevas instituciones además de las reducciones, como la encomienda, la misión y el presidio. La primera consistía en una población designada que pasaba a ser responsabilidad de la Iglesia, el Estado o civiles para cristianizarla y asimilarla. Los repartimientos significaban que ciertas comunidades indias proporcionaban un número determinado de trabajadores para ser utilizados por los españoles. Se suponía que éstos recibirían salarios específicos que irían aumentando de vez en cuando, pero esto no siempre se cumplía. No era inusual que los trabajadores fueran engañados, convirtiéndose en deudores por cifras muy superiores a su salario, por lo que, de hecho, eran esclavos contratados a través de deudas de peonaje. A veces los colonos y militares españoles hacían incursiones a los asentamientos indios, capturaban a éstos y los utilizaban como trabajadores forzados, inventando razones que sirvieran como excusas a sus verdaderos propósitos. Las encomiendas y repartimientos se disponían de la misma manera y tenían idénticos fines.

Las misiones tenían habitualmente un carácter menos explotador que las otras instituciones, siendo la práctica franciscana y jesuita diferente. Los primeros usaron menos las lenguas nativas en el proceso de catequización que los jesuitas, siendo también transferidos más a menudo, a veces cada tres años. Los jesuitas se establecieron más próximos a las poblaciones bajo su responsabilidad, mientras que los franciscanos solían mezclar grupos de diferentes tribus en sus reducciones. En la primera etapa de la conquista, los misioneros fueron a menudo los únicos defensores de los indios ante la explotación y la muerte.

Población aborigen

Los españoles que llegaron al entonces mayor Gran Suroeste se encontraron a más de 200.000 indios, que vivían en cerca de 45 grupos diferentes y hablaban más de 20 lenguas. Los indios poseían diferentes economías: algunos vivían en asentamientos agrícolas esparcidos, llamados rancherías; otros, en aldeas agrícolas mayores, en el valle del Río Grande y zonas adyacentes del oeste; otro grupo eran cazadores y recolectores nómadas, algunos de los cuales hacían uso de la agricultura

a tiempo parcial. Entre los primeros de éstos se contaban los navajos y los apaches. Rodeando el Suroeste por el norte y noroeste, estaban los cazadores-recolectores nómadas de las praderas, que se dedicaban a hacer incursiones, la mayoría de ellos utes y comanches. Pero también había simples cazadores y recolectores en la parte sureste de las praderas y alrededor del delta del Río Grande, que eran los karankawa, los tonkawa y los de lengua coahuilteca.

Continuidad de la caza y recolección

La primera sociedad de cazadores y recolectores se extiende 12.000 años atrás a los primeros cazadores de megafauna del período paleoindio y a los posteriores del arcaico, que duró hasta cerca del cambio del último milenio. Aunque no se puede seguir la huella hasta los cazadores y recolectores arcaicos, los grupos apaches de lengua atapascana siguieron un modo de vida similar, adoptando sólo mucho después la horticultura, a través de los indios pueblos. Hacia el fin del período arcaico, algunos de los cazadores y recolectores fuera de la cultura del desierto empezaron a asentarse como horticultores y a cultivar maíz, frijoles y calabaza. Esto sucedió en el área general de la cuenca del San Juan, en la zona de las cuatro esquinas, y en la región de la cabecera y corriente abajo del río Gila.

Los horticultores

Los horticultores, a su vez, pueden ser separados en dos divisiones culturales. Una son los indios pueblos del valle del Río Grande y nordeste de Arizona. La segunda son las llamadas gentes de ranchería, también horticultoras, pero que no viven en las aldeas compactas de los pueblos. Estos lo hacen en las rancherías, que son grupos de casas de dos a 60 unidades, dispuestas de manera amplia, y que cultivan parcelas de tierra contiguas. Incluyen los grupos indios mexicanos del norte: tarahumara, tepehuán del norte, guarijio, pima bajo, yaqui, mayo y otros grupos extinguidos. Estos grupos están separados de sus compatriotas del suroeste de los Estados Unidos sólo por el accidente de la guerra entre los dos países, a mediados del siglo XIX. También dentro de este

grupo, están los hablantes pima del sur de Arizona y los de lengua hokana del bajo río Colorado.

Los agricultores a tiempo parcial

Los más numerosos y prominentes indios en el suroeste actual son los navajos de lengua atapascana y otros grupos apaches. Eran un grupo cazador, recolector y que hacía incursiones cuando llegaron al suroeste por primera vez, alrededor del siglo XV o XVI. Los navajos adoptaron la horticultura y algunos elementos ceremoniales de sus vecinos pueblos, y los caballos, las ovejas y la platería de los españoles. Así, su modo de vida seminómada cambió al de pastoreo, concentrándose en la horticultura de las llanuras fluviales y en la producción artesanal. Los otros grupos apaches continuaron haciendo incursiones, cazando y recolectando, como aspectos centrales de su economía, y sólo más tarde adoptaron la horticultura como actividad de tiempo parcial. La adquisición del caballo de los españoles aumentó la extensión de las cacerías y correrías de los apaches hasta el norte de México. Finalmente, fueron pacificados por las fuerzas militares estadounidenses en 1886.

Los pueblos

Cuando los españoles se encontraron con los moradores pueblos en 1540, vivían en aldeas agrícolas sobre altas mesetas o a lo largo del Río Grande, y en el nordeste de Arizona, en casas de varios pisos, construidas con barro y piedra. En un tiempo, puede que haya habido numerosas aldeas, quizás 100, pero hoy sólo quedan alrededor de 20 grupos. Los del este del Río Grande hablan dialectos de keresano y tewa, habiéndose extinguido las lenguas tampiro y piro. Los pueblos occidentales son similares a los orientales, excepto en que entre ellos prevalece el matrilineado sobre el patrilineado, hablan diferentes lenguas (shoshone y zuñi), aunque también son keresanos, y fueron menos afectados por la hispanización debido a su aislamiento. Muchas de las ceremonias nativas del grupo oriental fueron suprimidas. Los indios pueblos se levantaron contra los españoles en 1680, y fueron expulsados de la zona, para tenerlos de vuelta trece años después, bajo la dirección

de Diego De Vargas, que tomó represalias ejecutando a muchos de los cabecillas de la revuelta.

Otros grupos del Suroeste

Este grupo abarca a los pai, mohave, halchidhoma, quecha, kohuana, cocopah y maricopa, y los grupos relacionados del bajo río Colorado. Los miembros de los grupos pai de lengua hokana eran cazadores y recolectores, que incluían a los havasupai, hualapai y yavapai. Sólo los havasupai, que habitaban uno de los menores cañones del gran cañón, adoptaron la agricultura como actividad complementaria. Los demás de lengua hokana, moradores del bajo río Colorado, fueron al menos agricultores de tiempo parcial, pescadores como parte principal de su dieta y muy poco cazadores. Las tribus del bajo río Colorado también cultivaban en las llanuras aluviales, pero eran un grupo guerrero, con una cultura más relacionada con la de los grupos de California. Las gentes de lengua pima del río Gila también eran agricultores, así como los de las llanuras del desierto del sur, donde vivían los pápago (tohono o'otam); ambos grupos plantaban maíz, frijoles y calabaza, cazaban pequeñas piezas y recolectaban frutos silvestres. Los pápago utilizaban para la agricultura las llanuras aluviales y los pima un sistema de canales para regar sus cultivos.

Principales introducciones españolas

La influencia española sobre los grupos aborígenes del Gran Suroeste fue masiva, creando cambios de largo alcance en todos los aspectos de sus sistemas culturales originales. En términos de la economía, los elementos más significativos fueron los relacionados con la agricultura y el pastoreo. Las ovejas proporcionaron lana; los caballos, una nueva forma de transporte; los bueyes empujaban los arados; el ganado vacuno proveía de cueros, carne y leche. Los cerdos se añadieron a la dieta proteínica de las poblaciones locales desde Durango hasta Taos. Además del arado de reja metálica, que a veces se confeccionaba con un tronco de árbol apropiado y se usaba sin ésta, hubo otras herramientas de metal, como el hacha y el cuchillo. Quizás uno de los

artículos más influyentes introducidos en la cultura tarahumara fue el hacha, que los condujo a producir placas de madera y troncos para las casas, reemplazando sus antiguos estilos. El arado les permitió airear suelos más duros de zonas más altas de la montaña que nunca habían sido cultivados. Entre los cultivos añadidos estaban el trigo, árboles frutales y otros. Para el hogar se introdujeron los ladrillos de adobe secado al sol para construir las casas, los hornos en forma de colmena y las chimeneas de esquina.

La nueva cultura material se transvasó de los españoles a los indios en grados distintos, que dependían de la cantidad del contacto directo, pero éste no era siempre necesario, como prueba el ejemplo de la difusión del caballo y el metal hasta las grandes praderas. Aquí la introducción no requirió del contacto directo. Entre otros artículos de la cultura material transferida, se encontraban el pedernal y el eslabón para hacer fuego, los dibujos y pinturas, las cajas y arcas, los cuchillos de hierro y otras herramientas y aperos; armas como espadas, lanzas y arcabuces y las chaquetas de cuero militares; las mantas y los arreos de los caballos; los complementos religiosos como cruces, velas, estolas, campanas y rosarios; y ropa como faldas, capas, chaquetas, camisas, sombreros, pendientes, brazaletes, cuentas y cintas.

Se añadieron nuevas artes y artesanías. El telar en sus variadas formas permitió el tejido de telas de lana y algodón, mantas, cinturones y otros complementos del vestido. La platería se convirtió en algo muy importante, particularmente entre los grupos pueblos y navajos. Se introdujeron nuevos juegos, llegando a ser el de las cartas dominante entre los apaches. Los misioneros introdujeron danzas y representaciones para enseñar la doctrina cristiana. Incluían las canciones y danzas de matachines y pascola, junto con los trajes ceremoniales asociados a ellas, que fueron añadidos al repertorio de la mayoría de los grupos asentados. Instrumentos musicales como el violín, el tambor de cuero y otros se sumaron al rascador y sonajas, presentes entre la mayoría de los grupos. Los nuevos pasos de baile reflejaban los europeos del momento, por supuesto con algunas modificaciones.

Las instituciones religiosas, políticas y sociales introducidas por los españoles fueron tan importantes, si no más, que los cambios materiales. El catolicismo romano, aunque escasamente aceptado al principio, finalmente se convirtió en la religión primaria y a veces secundaria de la mayoría de los grupos asentados, incorporándose elementos del cris-

tianismo a las prácticas religiosas nativas, por lo que se rehízo su mitología. Los nuevos sistemas políticos se desarrollaron de acuerdo al concepto de pueblo español, junto a sus nombres para los puestos políticos de importancia, como gobernador, lugarteniente de éste, fiscal, alguacil, policía y otros. También se introdujeron cargos especiales para actuar como funcionarios eclesiásticos laicos.

De importancia duradera fue la adopción del español como segunda lengua, gradualmente reemplazada por el inglés en los Estados Unidos desde 1850. La mayoría de los grupos indígenas del norte de México hablan español, más entre los habitantes de los pueblos asimilados o periféricos. Entre los grupos más aislados, como los tarahumaras y los tepehuán del norte, la mayor parte de la población es monolingüe de su lengua nativa, con algunos capaces a duras penas de hablar español. Las lenguas del suroeste, tanto aborígenes como europeas, están todavía impregnadas de préstamos del español. Incluso en la década de 1950, cuando trabajaba con grupos pueblos haciendo investigación arqueológica, los indios ancianos hablaban muy poco inglés, por lo que mi servicio entonces en la investigación de los casos de concesión de tierra era valioso, debido a mi capacidad de comunicarme en español con los ancianos que poseían una tenencia de tierra importante e información sobre la situación del pueblo. El convenio estadounidense de reclamo de tierra tenía que negociar con otorgaciones y tenencias escritas en español, usando los códigos legales españoles, y con las interpretaciones de antiguos títulos de posesión de tierra, a la luz de los pleitos sobre tierras actuales.

Cambios entre los tarahumaras

Los españoles se aposentaron sobre las mejores tierras de regadío a lo largo de las corrientes de agua y los valles de la vertiente este de la Sierra Madre oriental y en el valle del Río Grande, obteniendo los títulos de las tierras mediante concesiones. En la sierra Tarahumara, los jesuitas, que controlaban las parcelas más valiosas, se las arreglaron para proteger a los indios de la pérdida de tierra a gran escala hasta el siglo XVIII. Alrededor de la década de 1750, se dio un completo movimiento de ventas de tierras en el que los jesuitas tomaron parte.

Amalgamación

Uno de los efectos del período jesuita fue la incorporación de muchos rasgos materiales y prácticas españoles a la cultura Tarahumara. Además se dio una gran migración fuera de las áreas de asentamiento españolas. El arado ayudó a los tarahumaras a cultivar áreas a mayores altitudes. Otro efecto fue el mestizaje de muchos de los indios que rodeaban a éstos, como los opata, pima bajo, guarijio y los situados hacia la costa, como los mayo y los yaqui. La permanencia en las reducciones llevó a la asimilación de muchos y a la mezcla de genes entre distintos grupos indios y con los españoles. Sin embargo, hubo muchos que eligieron retirarse a las alturas más inhóspitas y menos accesibles de montañas y barrancas. Otros de los efectos de la penetración y opresión españolas entre los tarahumaras ha sido una adaptación especial de su personalidad, siendo descritos hoy como pasivos, al responder con introversión y retracción a la agresión abierta y confrontación (Kennedy, 1978, p. 22).

Después del inicial contacto, los indios se retiraron a la alta sierra e incorporaron nuevos modos de transporte, agricultura, nuevas herramientas, bienes materiales y costumbres introducidas por los españoles a sus propias estrategias adaptativas a su medio ambiente. No había nada de interés en las montañas entonces para los españoles, ya que todavía no se había hecho evidente el valor de la comercialización de la madera. Y los tarahumaras empezaron a olvidar lo que habían aprendido del español, y sin la Iglesia para guiarlos y forzarlos, produjeron su propia cultura sincretizada de los elementos que tenían a mano. Esto ha continuado hasta el punto de que incluso hoy esta cultura amalgamada, una mezcla de elementos españoles coloniales e indígenas, es diferente de la sociedad mestiza circundante.

Cambios en la periferia sureste

La gente de esta periferia, que cubría todo el nordeste de México y cruzaba la frontera hasta Texas, tenía instituciones que seguían los patrones de caza y recolección, basados en grupos organizados en bandas. Poseían ceremonias de pubertad, curación y acción de gracias, y otras que incluían el peyote, la escarificación y el tatuaje. La cura se hacía

por medio del chamán, que utilizaba la extracción mágica por succión y otras técnicas comunes a los hombres medicina norteamericanos. Los españoles dieron cuenta comúnmente de búsqueda de visiones, danzas en grupo encabezadas por un chamán y visitas de animales y otros espíritus. Estas sociedades de banda también mantenían combates y tenían un ceremonialismo de guerra, especialmente durante la estación seca, sobre los recursos de agua. Las incursiones eran comunes. Los rituales de danzas antes de la batalla y los de limpieza después de ella también fueron descritos. En estas prácticas recuerdan mucho a las costumbres de los indios de las praderas, especialmente en su adaptación después de la introducción del caballo (Griffen, 1983). Todos se extinguieron bajo la presión bélica española y las incursiones apaches. Los grupos cazadores y recolectores no tenían la fortaleza cultural suficiente para soportar la presión de esta sociedad avanzada. En el flujo y reflujo entre pacificación, rebelión y represalia, rompió el sustento de la cultura. Los grupos sobrevivientes se mezclaron con la sociedad española de frontera o con los grupos aborígenes circundantes.

Cambios entre los pima

Los misioneros españoles nunca lograron cristianizar a los pima, probablemente debido a la gran distancia existente entre ellos y la misión más próxima. Por la misma razón, hubo muy pocos cristianos en Arizona. Sin embargo, la tecnología agrícola, el caballo, los bueyes y el resto del inventario hortícola influyó en el éxito de los pimas del río Gila como agricultores y comerciantes con los estadounidenses, a mediados de la década de 1800. Ezell (1961) especifica otros cambios que se dieron entre ellos, que, brevemente, incluyen: un incremento de la densidad en los asentamientos, una aumento poblacional que fue de alrededor de 3.000 a 4.000 personas, y el cambio en la división del trabajo, ya que el cultivo más intensivo llevó a los hombres a asumir mayor responsabilidad en la parte más dura de las tareas agrícolas y en el cuidado del ganado. Otros cambios fueron la institución del servicio militar para todos los hombres activos, junto con el paso de la paz y la defensa a la guerra y la ofensiva. Una de las razones de esto eran las incursiones apaches, pero también se dio por el ocio que proporcionaba los excedentes de alimento. Las mujeres también podían pasar más tiem-

po confeccionando cestas, mantas y otras manualidades, que se intercambiaban por el sur en Sonora, utilizando a los pápagos como intermediarios.

También hubo cambios en la organización social, causados por la mayor interacción dentro de los grupos y entre ellos por la más densa población. Se dio un incremento a escala de la agricultura, y la necesaria defensa de los cultivos y asentamientos reclamó mayor cooperación. Antes de la llegada de los españoles, el control político residía en los ancianos y el chamán, con la ocasional institución del cargo de capitán de guerra cuando la ocasión lo requería. Los españoles impulsaron el puesto de gobernador de la aldea y la tribu entre los pima, así como también entre otros grupos del suroeste. Al final del período español, poseían un consejo de la aldea definido más claramente y una autoridad que tomaba las decisiones a realizar (Ezell, 1961).

Despoblación, aculturación y extinción

Spicer (1962) identifica algunas de las influencias directas e indirectas de la intrusión española en el desierto de Sonora y en Arizona. Una de las más importantes fue la despoblación, reduciéndose la presencia de los indios finalmente a alrededor de 10 aldeas, con una población de cerca de 500 personas cada una en el norte de Sonora. Muchos de ellos puede que se asimilaran a los modos españoles, como fue claramente el caso de los opata en pleno, que pidieron misioneros antes del contacto, guiándose por lo que habían oído. Después del contacto, tomaron de buena gana el bando de los españoles y sirvieron como mercenarios hasta que desaparecieron como sociedad étnica. Otros indios migraron a las montañas para unirse a las aldeas tarahumaras o pápagos del norte. Un claro ejemplo de la desaparición total de un pueblo es el caso de los sobaipuri, que controlaban el valle de Santa Cruz en el área de Tucson y regiones aledañas. Aunque los misioneros que llegaron allí escribieron extensamente sobre ello, finalmente no se oye de ellos, siendo presumiblemente víctimas del incremento de las incursiones apaches por el este. La región norcentral y nordeste de México y los alrededores del delta de Texas en el bajo Río Grande fueron mermados completamente de población india. Un destino similar se reservaba a los pequeños grupos cazadores y recolectores de len-

gua pima, que vivían en el árido desierto al oeste del río Gila y de los pápago hasta el bajo río Colorado.

Extinción

Dos tercios o más de los grupos y la población del área desaparecieron como consecuencia de enfermedad, imposición de regímenes de trabajo inusuales, pérdida de territorio, cambios culturales forzados y represalias militares. Tampoco hay duda de que parte de la reducción en el tamaño y la viabilidad cultural de estos aborígenes era atribuible a una reacción de anomía sicológica y cultural.

Respuestas aborígenes

Una de las primeras respuestas claras de los grupos aborígenes encontrados fue la reducción de población, causada principalmente por la carencia de inmunidad ante las nuevas enfermedades introducidas, de las cuales las más devastadoras fueron el sarampión, la viruela, la gripe y el catarro común. El exceso de trabajo, la fatiga, la guerra, las ejecuciones y las deportaciones fueron igualmente efectivos como reductores de la población indígena, que se hallaba en el camino de la colonización. Un mecanismo extremadamente efectivo utilizado por los soldados españoles y después por las tropas estadounidenses, consistía en destruir los cultivos, quemar las casas y matar a los cabecillas, después de que los indios capitulaban. En las sociedades a pequeña escala, desorganizadas en grupos mayores con el mismo bagaje cultural y lingüístico, se producían pocos líderes, que requerían del entrenamiento y aprendizaje de toda una vida.

La primera reacción ante la intrusión española fue una inicial hostilidad, seguida de curiosidad. Cuando vieron que los objetivos españoles tenían que ver con su presencia: cambiar su modo de vida, introducir una nueva religión, hacerlos trabajar y subyugarlos en general, los indios se resistieron. Incursiones, represalias y castigos se siguieron en ciclos. Los indios demostraron no estar a la altura de las superiores armas y tácticas de los españoles, siguiéndose la subyugación, la asimi-

lación dentro de la sociedad española (llamada mestizaje), la huida y, a veces, la asimilación dentro de otras sociedades indígenas.

Durante el siglo XVII, los indios siguieron en varias regiones ciclos activos de revuelta, rebelión y retirada, que terminaron a comienzos del siglo siguiente, a excepción de unos pocos incidentes aislados y dispersos. Sólo los grupos que se encontraban situado lejos de las comunidades españolas o fuera del ámbito efectivo de sus acciones militares o misioneras mantuvieron sus sociedades indígenas. Entre estos grupos raros, estaban los de la parte sur del Suroeste, los tepehuán, los tarahumaras y guarijio, y en el norte, los pueblos, los invasores de lengua apache, los pima y los pápago. Todos los demás sucumbieron a las enfermedades y guerras con los españoles o se mestizaron. Algunos de los grupos de la parte este de la región hicieron sus incursiones muy efectivas desde la introducción del caballo, pero cuando los españoles se ocuparon de ellos, el resultado fue su extinción segura.

Asimilación

Unos cuantos grupos, como los opata, se asimilaron, hasta el punto de no poder ser distinguidos de las aldeas campesinas circundantes en el México actual. Algunas familias conservan algunas palabras opata y algunas tradiciones que tienen huellas de sus antepasados aborígenes. Del mismo modo, los pima bajo, vecinos de los opata en Sonora y Chihuahua, también se han asimilado en su mayoría. En el siglo XX, todo lo que queda de la mayor parte de estos grupos son restos que viven a las afueras de algunos pueblos como los más pobres de los pobres, con pocos rasgos que pudieran ser llamados indios, pero identificables por nombres despectivos como «indios» o «inditos» (Griffen, 1983).

Influencia mexicana

México declaró su independencia de España en 1821, reclamando el dominio de todas las regiones, incluyendo mucha parte de América Central y las zonas suroeste y oeste de lo que finalmente fueron los Estados Unidos. Este breve intermedio duró veinticinco años en la parte estadounidense de la zona. El impacto de México fue mínimo, de-

bido a la distancia existente desde el gobierno central, distancia que era tanto geográfica como política. Durante el primer siglo de su independencia, estuvo muy ocupado con la creación de un gobierno estable y resolviendo algunos de los problemas de una nación nueva, para concentrarse demasiado en su población india. La mayoría de los cambios desde el advenimiento del control mexicano han ocurrido en el siglo actual. Esta acción ha fracasado, dejando a la población condenada a la pobreza y desorientada culturalmente, al final de la escala social y política.

Los cambios tarahumaras del siglo XIX

En la última parte del siglo XIX, poco a poco el norte de México, incluido Chihuahua, se ha ido pacificando y organizando bajo el control de los colonizadores. Pero los indios han sido dejados demasiado de lado. Durante este período, adaptan los elementos introducidos por los españoles dentro de una nueva forma de la cultura tarahumara. El primer tercio del siglo XX continúa como el anterior en cuanto a que los indios no son molestados. Ocupan la mayor parte de la alta sierra y viven en pequeñas rancherías.

En 1900, los jesuitas vuelven a la sierra, desarrollan un nuevo catecismo en raramuri y establecen internados y orfanatos en cuatro lugares. En 1970 se establecen sacerdotes, monjas y neófitos en tres centros jesuitas y se crean puestos avanzados para las visitas misionales. En 1938, el Summer Institute of Linguistics (Instituto Lingüístico de Verano) establece su cuartel general donde continúa hasta hoy para estudiar y publicar materiales en la lengua tarahumara y hacer proselitismo entre los indios hacia el protestantismo.

En 1906, el gobernador Creel funda el pueblo de Creel como centro maderero y ferroviario, con la idea de llevar la civilización mediante el aprovisionamiento de tierras cultivables linderas con las de los mestizos. Esfuerzos similares se hicieron a comienzos de la década de 1900 por agencias federales y estatales, estableciendo misiones culturales e internados en las montañas para enseñar a los indios a leer y a escribir y para civilizarlos. Algunos de los líderes actuales tarahumaras son producto de estas escuelas. Más tarde, el Consejo Supremo de los Tarahumara es reunido por uno de esos líderes. Desde 1926, los mineros continúan infiltrándose en la sierra. En 1934, «los pequeños goberna-

dores», nombre usado por los mexicanos para referirse a los cabecillas tarahumaras, se quejan ante el gobernador del estado de los problemas de invasión que están experimentando como resultado de los asentamientos mestizos.

En 1950, una nueva agencia, el Instituto Nacional Indigenista, bajo la dirección de antropólogos, crea centros coordinados a través de todo el país, estableciendo el primer centro en Guachochic, Chihuahua en 1952. El centro elabora programas para proteger las tierras indias y para mejorar los servicios de salud y educación. Cuando los mestizos se trasladaron a la zona maderera, construyendo carreteras y aserraderos, el INI trata de ayudar a los indios con la conversión a ejidos a de algunas comunidades indias para protegerlos. Se han establecido escuelas en régimen de internado, y se ha instituido un programa que utiliza a los tarahumara mejor educados como maestros (llamados promotores bilingües). En la década de 1950, Plancarte, antropólogo y primer director del centro del INI en Guachochic, estima que hay 45.000 tarahumaras y 80.000 mestizos en la sierra.

En 1950, la construcción de empinadas carreteras sin pavimentar en las montañas conecta las principales comunidades, lo que fomenta una nueva movilidad en la zona, siendo ahora comunes las camionetas, en su mayoría propiedad de los mestizos, que invaden la región. La madera y las nuevas minas han aumentado la población de la sierra, a la vez que han formado aisladas comunidades mestizas y pequeñas tiendas. Los mestizos de estas comunidades utilizan bienes modernos como Coca Cola, radios y ropa manufacturada, y de este modo están empezando a influir a los tarahumaras. Los vendedores ambulantes han ayudado a empobrecer a los indios al hacer los bienes de intercambio disponibles en sus propias comunidades y gravando sus futuras cosechas de maíz por navajas, tela, sal, cigarros, cabezas de hacha y similares (Weaver, 1985). Otros cambios como la terminación del ferrocarril en 1966 a través de la sierra a la costa oeste ha traído una corriente continua de turistas al corazón del país tarahumara. En 1976, la explotación por la industria maderera sigue su camino a ritmo acelerado, estafando a los indios al proporcionarles el peor pago por los trabajos más difíciles. Los leñadores y los duros hombres de frontera, que regresan del trabajo y se unen a las tesguinadas, han causado cambios en la supervisión de las mujeres, en las peleas y últimamente en la prohibición de la venta de licor en la sierra.

A pesar de los cambios mexicanos en la sierra Tarahumara, los grupos aborígenes, amalgamados, continúan como una entidad viable. La gente todavía habla su lengua nativa, algunos de forma casi exclusiva. Las carreteras, ferrocarriles y otros medios de comunicación han dejado a la mayoría de los tarahumaras libres del contacto e influencia directos. Los indios viven condenados a la pobreza y a las condiciones insalubres. Todos los intentos para su educación y asimilación han fracasado. Hay unos pocos, quizás un 10 por ciento de la población, que han recibido educación, viven en pueblos, educan a sus hijos en la universidad y ocupan cargos gubernamentales, pero todavía mantienen su lengua y un hogar en las montañas con sus parientes tarahumaras.

La presencia angloamericana

Los angloamericanos llevan explorando la región desde comienzos del siglo XIX. España temía a los Estados Unidos y había prohibido viajar allí a estos extranjeros. Hasta 1820 no hubo contactos legales con los forasteros del norte. En 1806, Pike hizo su famosa expedición a la cabecera del Río Grande, sólo para ser capturado y mandado a México. Los comerciantes y tramperos del norte y este empezaron a hacer viajes a las montañas de Nuevo México y Colorado, al principio de forma ilegal, siendo arrestados los visitantes por los españoles, como en el caso de Pike.

Aunque existió comercio ilegal antes de 1821, ese año se abrió éste entre Santa Fe y Missouri. En 1829 se promulgó un acuerdo por el que las tropas de ambos países guardarían las caravanas comerciales por el camino de Santa Fe de los indios merodeadores y los aventureros tejanos. En 1836 se había asentado en Texas un número suficiente de angloamericanos como ciudadanos mexicanos para dominar la política de la zona y se declararon independientes de México. En 1846, en vísperas de la invasión de Nuevo México y California y su anexión, Texas se unió a la Unión.

El final del período estuvo marcado por la entrada del general Kearney en Nuevo México en 1846, y comenzó una nueva era, en la cual se reconocía a los indios no como vasallos para ser explotados, sino como restos desvalidos de la «raza en desaparición». Pero primero, en el caso de los apaches y navajos, tuvieron que ser pacificados y subyu-

gados. México perdió todo el territorio al norte del Río Grande y todo lo situado al norte de una línea que iba por el oeste desde El Paso, Texas, hasta San Diego, California. Los estadounidenses representaban una cultura y sociedad enteramente nuevas y su impacto en los residentes anteriores de la región fue devastador por los cambios que indujo.

El territorio fue invadido por aventureros, montañeros, abogados, mercaderes, misioneros protestantes y otros negociantes estadounidenses, que arrebataron mucha tierra y recursos tanto a los colonos españoles como a los indios. Entonces llegó el ferrocarril a finales de la década de 1800, seguido por las granjas, ranchos y minas de los yacimientos recién descubiertos de oro, plata y cobre. Los puestos avanzados militares y fuertes (más de 20) salpicaban el paisaje al apostar tropas por todo el oeste para proteger a los colonos de las incursiones indias. Se establecieron reservas en las plazas que ocupaban los grupos aborígenes o cerca de ellas. Lo siguiente fue la aculturación de los indios y el largo siglo y medio en el que trataron de amalgamarse y hallar un nicho en el nuevo medio ambiente.

El primer ímpetu de cambio en los patrones de asentamiento fue la pacificación de los indios por las tropas estadounidenses y su traslado a las reservas especiales. Este proceso empezó inmediatamente después de la ocupación de Nuevo México por el general Kearney en 1847. Previamente, las fuerzas militares españolas y mexicanas carecieron de efectivos, equipo y tácticas militares para hacer algo más que enviar expediciones de castigo contra los indios merodeadores. El efecto sobre los patrones de asentamiento consistió en que ya no fue necesario quedarse cerca de la plaza fuerte por protección. Muchas familias hispanas empezaron a mantener casas de verano cerca de sus campos y pastos. En invierno regresaban a la plaza, principalmente por el placer de estar acompañados. Se llevaban pequeños rebaños de ovejas y ganado vacuno a los pequeños corrales que rodeaban la plaza, pero los grandes se conducían a pastos más bajos, donde se mantenían campamentos de invierno.

La nueva frontera angloamericana proporcionó nuevos mercados para la carne vacuna y el cordero, conduciéndose grandes rebaños fuera del Gran Suroeste a las minas de Colorado y California. Las Vegas, Nuevo México, se convirtió en la capital lanera de la región con la entrada del ferrocarril. Hasta 1900, el desarrollo agrícola estuvo en manos privadas y evolucionaba lentamente, pero con el cambio de siglo, el go-

bierno creó grandes proyectos de embalses en el oeste de los Estados Unidos y comenzó el riego y la agricultura industrial a gran escala. En 1900 empezaron a entrar en Estados Unidos inmigrantes mexicanos para trabajar en la construcción del ferrocarril y en las minas y fundiciones. Esta migración continuó hasta este siglo, incluyendo recientemente indios mixtecos y otros de México, que trabajan en las grandes empresas agrícolas.

La política estadounidense acerca de los indios

Esta política ha pasado por varias fases, la primera de las cuales, al haber tenido lugar antes de la entrada de los estadounidenses en el oeste, se aplicó sólo a los indios del este. Estas fases fueron: 1) los indios tratados como soberanos, de 1789 a 1922; 2) intentos de aculturación y asimilación, de 1830 a 1922; 3) pluralismo y cuasi independencia, de 1923 a 1945; 4) conclusión de reservas y más asimilación, de 1946 a 1961; y 5) autodeterminación, de 1961 a la actualidad (Weaver, 1985). Como puede verse, no son periodos exclusivos, sino que existe una coincidencia de características.

Además, hay políticas basadas en actitudes que tuvieron efectos de larga duración en todas las fases identificadas arriba. Estas políticas persistentes incluían la actitud general subyacente de los angloamericanos de que sus valores sociales, políticos y económicos eran superiores; el uso de la coerción física, el derecho de conquista, la política de asimilación y de concentración (que segregaba a los indios en lugares especiales), la tutela (responsabilizándose y dominando el bienestar y derechos de los indios), la adjudicación (privatizando la posesión de la tierra, independientemente de los deseos o necesidades de los indios), y la extensión de las leyes locales y estatales para cubrir a los indios. Las llamadas políticas basadas en actitudes no fueron exclusivas de los estadounidenses, ya que los españoles anteriormente y los mexicanos a la vez compartieron muchas de ellas. En todos existía el sentimiento de superioridad cultural y de valores, el uso de la coerción física, el derecho de conquista, la política de asimilación, la noción de tutelaje y la extensión de las leyes locales y estatales para cubrir a los indios.

Aunque la noción de los indios como estados soberanos o como personas con derechos individuales de soberanía todavía impregna al-

gunas relaciones entre las autoridades federales y éstos, en la actualidad ha ido decreciendo, al asumir los estadounidenses la tierra y la toma de decisiones sobre los indios como un derecho nacional. El siglo que va a partir de 1830, año en que comenzó el traslado de los indios del este a tierras del oeste, fue testigo de claros intentos de aculturarlos y asimilarlos, esto es, de forzarlos a abandonar sus valores culturales, reemplazándolos con las costumbres estadounidenses. De 1923 a 1945, se hicieron intentos por reconocer los valores culturales diferentes y el derecho de los indios a vivir en una sociedad pluralista, después de un siglo de experimentos y fracasos para asimilarlos.

Reconociendo que las políticas anteriores habían fracasado, en 1945, los Estados Unidos empezaron un nuevo intento de dieciséis años para proveer a los indios de un medio para integrarse en la sociedad estadounidense, terminando con las tierras de sus reservas. La esperanza estaba en que al separarlos de lo que se había convertido en un sistema paternalista y atándolos a una tierra que no los mantenía, se mezclarían con la sociedad estadounidense, educándose, trabajando, viviendo y muriendo al modo estadounidense. Esta política de conclusión y asimilación fracasó completamente y trajo consigo el retorno al pluralismo. La última fase desde 1961 ha sido de autodeterminación, habiéndose promulgado una serie de políticas y regulaciones para ayudar a los indios a conseguir una realidad separada.

Condiciones actuales de la cultura india

El período de posguerra después de la Segunda Guerra Mundial ha contemplado cambios adicionales en forma de grandes incrementos de población en los centros urbanos del Suroeste, con el advenimiento del aire acondicionado y el desarrollo económico. La migración procedente del este de los Estados Unidos y México ha hecho de la región fronteriza una de las zonas urbanas de crecimiento más rápido de América. La investigación y manufacturación, los trabajos electrónicos y las plantas de ensamblaje junto a la frontera han alimentado a esta población. La región se ha vuelto importante por el fácil suministro de mano de obra barata de las reservas indias y de México en la forma de emigrantes a la zona fronteriza de los Estados Unidos. Toda esta actividad

ha afectado a la población indígena, que se ha convertido en un centro del crecimiento industrial y de la minería de carbón.

Hoy los indios americanos han empezado, con grandes esperanzas, a forjar un destino separado, al tomar el control de sus propios recursos naturales, impulsar negocios separados y aventuras económicas, y al preocuparse de su propia educación y formación, gobernándose a sí mismos e insistiendo en ser reconocidos como miembros diferentes de una sociedad pluralista. Hay muchos abogados, médicos, enfermeras, educadores, agentes gubernamentales y hombres de negocios eficientes entre ellos, que hablan y encabezan el camino hacia una nueva adaptación, pero, de nuevo, sin perder su identidad como indios americanos.

Sumario

Los cambios en la región llamada el Gran Suroeste no empezaron con la entrada de la sociedad europea tanto española, mexicana o estadounidense. Adaptación es, quizás una palabra mejor para describir el cambio que se dio desde la entrada del *Homo sapiens* en la forma de paleoindios y arcaicos. El concepto se refiere al ajuste de la cultura social a las exigencias del medio ambiente, físicas y climatológicas al comienzo, pero más recientemente el entorno incluye factores sociales, políticos y culturales de los grupos intrusos, como los españoles, mexicanos, estadounidenses o apaches. Ciertamente, el cambio en el clima motivó una flora y fauna diferentes en la región actual y la necesidad de ajustar la tecnología de la caza y los objetivos de la megafauna conocida en tiempos glaciales al más moderado y oscilante clima y a la vida animal de menor tamaño. El cambio de los grupos cazadores y recolectores a un modo de vida basado en la horticultura, primero en la vuelta de milenio con los anasazi, mogollón, hohokam y hakataya, se repitió desde la década de 1500 con los grupos apaches después de su contacto con los agricultores pueblos. Éstos también influyeron sobre otros grupos apaches, especialmente sobre los navajos, en la agricultura, religión, organización social y de muchos otros modos. Su contacto osciló entre las relaciones amigables y la guerra.

Sin embargo, los mayores cambios en el Suroeste vinieron con la entrada de los europeos. La introducción de la tecnología agrícola, el pastoreo y muchos nuevos materiales sociales e instrumentos políticos cambiaron la vida tremendamente. Parece que una vez que la tecnología de medio alcance fue introducida en los grupos del Gran Suroeste, tuvo el efecto de suavizar la embestida de la de mayor alcance propia de la tecnología moderna. De este modo, el mundo ha visto los grandes cambios que pueden darse en las sociedades del Tercer Mundo con un impacto similar. La sociedad de los indios estadounidenses, pisando los talones de la revolución industrial de la sociedad estadounidense, parecería desde esta distancia haber constituido un experimento sobre cómo invadir otros sistemas sociales y cambiar sus culturas.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Adair, John, Kurt Deuschle y Walsh McDermott, «Patterns of Health and Disease among the Navajos»,en *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 311, mayo, 1957.

Adams, E. B. y A. Chávez *The Mission of Nuevo México, 1776: a Description by Fray Francisco Atanasio Domínguez*, University of New Mexico Press, Alburquerque, 1956.

Adovasio, James M., J. D. Gunn, J. Donahue y R. Stuckenrath «Meadowcroft Rockshelter, 1977: an Overview», en *American Antiquity*, 43(4),1978, pp. 632-651.

Arrieta, Olivia «Acculturation annd the national Integration of the Tarahumara Indians of Northern Mexico», Tesis doctoral sin publicar, University of Arizona, Tucson, 1984.

Axlerod, D. I., «Quaternary Extinctions of Large Mammals», en *University of California Publications in Geological Sciences*, núm. 4, 1967, pp. 1-25.

Bada, J. L., R. A. Schroeder y G. F. Carter, «New Evidence for the Antiquity of Man in North America Deduced from Aspartic Acid Racemization», en *Science*, núm. 184, mayo, 1974, pp. 791-793.

Bahr, Donald M., «Pima and Papago Social Organization», en *Handbook of North American Indians. Southwest*, Smithsonian Institution, vol. 10,Washington, 1983, pp. 178-192; «Pima and Papago Medicine and Filosophy», en *Handbook of North American Indians. Southwest*, Smithsonian Institution, vol. 10, Washington, 1983, pp. 193-200.

Bancroft, Hubert H., «History of Arizona y New Mexico, 1530-1888», en *The Works of Hubert Howe Bancroft*, The History Company, vol. 17. San Francisco, 1889.

Barker, Eugene C., *Mexico and Texas, 1821-1835*, Dallas, 1928.

Beals, Ralph L., «The Comparative Ethnology of Northern Mexico Before 1750», en *Ibero-americana 2*, Berkeley, California, 1932

Benavides, Alonso de, *The Memorial of Fray Alonso de Benavides, 1630*. Traducido por Mrs. Edward E. Ayer, Chicago, edición privada, 1916. (Reeditado por University of New Mexico Press, Alburquerque).

Bennet, P. H., T. A. Burch y M. Miller, «Diabetes Mellitus in American (Pima) Indians», en *The Lance*, julio 1971, pp. 125-128.

Bennett, W. C. y R. M. Zingg, *Tarahumara, An Indian Tribe of Northern Mexico*, University of Chicago Press, Chicago, 1935.

Berninger, Dieter George, *La inmigración en México (1821-1847)*, Sep-Setentas, México, 1976.

Berry, Brian J. L. y Allen Pred, *Central Place Studies: A Bibliography of Theory and Applications*, Regional Science Institute, Filadelfia, 1965.

Bluhm, Elaine A., «Mogollon Settlement Patterns in Pine Lawn Valley, New Mexico», en *American Antiquity*, 25(4), 1960, pp. 538-546.

Bolton, Herbert E. (ed.), *Spanish Explorations in the Southwest, 1542-1706,* Scribner's Sons, Nueva York, 1930.

Boserup, Ester, *The Conditions of Agricultural Growth,* Aldine, Chigado, 1965.

Bourke, J. G., «Notes on the Language and Folk Usuage of the Rio Grande Valley», en *Journal of American Folklore*, núm. 9, 1986, pp. 81-116.

Brack, Gene M., *Mexico Views Manifest Destiny, 1821-1846: An Essay on the Origins of the Mexican War,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1975.

Breternitz, David A. y Jack E. SMITH, «Mesa Verde: The Green Table», *National Parkways, núms. 3-4, 1975, pp. 49-88.*

Brugge, David M., «Navajo Prehistory and history to 1850», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, 1933, vol. 10, pp. 489-501.

Campbell, T. N., «Coahuiltecans and their Neighbors», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 343-359.

Castetter, Edward F. y Willis M. BELL, *Pima and Papago Indian Agriculture,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1942

Chapman, C. E., *A history of Spain: Founded on the Hsitoria de España y de la Civilización de España of Rafael Altamira,* The MacMillan Company, Nueva York, 1944.

Clark, D. L., «The Obsidian Dating Method», en *Current Anthropology,* 2(2), 1961, pp. 111-114.

Cockrum, E. Lendell, *The Recent Mammals of Arizona: Their Taxonomy and Distribution,* University of Arizona Press, Tucson, 1960.

Coe, Michael D., *Mexico*, 2.ª ed., Praeger Publishers, Nueva York, 1977.

Cordell, Linda S., «The Pueblo Period in the San Juan Basin: an Overview and some Research Problems», en *The San Juan Tomorrow*, editado por Fred Plog y Walter Wait, National Park Service, Southwest Region and School of American Research, Santa Fe, 1982, pp. 58-83; *Prehistory of the Southwest*, Academic Press Incorporated, Nueva York, 1984.

Davis, W. W. H., *El Gringo, or New Mexico and Her People,* Harper and Brothers, Nueva York, 1857.

Dipeso, Charles C., *Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca. Dragoon,* Amerind Foundation, Arizona, serie 9, vols. 1-3, 1974.

Doyel, David E., «Hohokam Social Organization and the Sedentary to Classic Transition», en *Current Issues in Hohokam Prehistory: Proceedings of a Symposium,* editado por David E. Doyel y Fred T. Plog, Arizona State University, Anthropological Researh Papers, 23, Temple, 1980, pp. 23-40.

Dozier Edward P., «The Rio Grande Pueblos», en *Perspectives in American Indian Culture Change*, editado por E. H. Spicer, University of Chicago Press, Chicago, 1961, pp. 94-186; *The Pueblo Indians of North America,* holt, Rinehart and Winston, Inc., Nueva Yor, 1970.

Driver, Harold E., *Indians of North America,* University of Chicago Press, Chigado, 1961.

Dunbier, Roger, *The Sonoran Desert: Its Geography, Economy, and people,* University of Arizona Press, Tucson, 1968.

Dunne, Peter M., *Early Jesuit Missions in Tarahumara,* University of California Press, Berkeley, 1948.

Eggan, Fred, *Social Organization of the Western Pueblos,* Chicago, Aldine, 1950; «Pueblos: Introduction», en *Handbook of North Ame-*

rican Indians. Southwest, Smithsonian Institution, Washington, vol. 9, 1979, pp. 224-235.

Ellis, Florence Hawley, «The Immediate history of Zia Pueblo as Derived from Excavation in Refuse Deposits», *American Antiquity,* 31(6), 1966, pp. 806-811; «Where Did the Pueblo People Come From?», en *El Palacio*, 74(3), 1967, pp. 35-43.

Ezell. P. H., *The Hispanic Acculturation of the Gila River Pimas,* American Antropological Association, memoria 90, 1961; «History of the Pima», en *Handbook of North American Indians. Southwest*, Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 149-160.

Fontana, Bernard, «Pima and Papago: Introduction», en *Handbook of North American Indians. Southwest*, Smithsonian Institution, Washington, vol 10, 1983, pp. 125-136; «History of the Papagos», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 137-148.

Ford, Richard I., «Gardening and Farming Before A.D. 1000: Patterns of Prehistoric Cultivation North of Mexico», en *Journal of Ethnobiology* 1(1), 1981, pp. 6-27.

Ford, Richard I., Albert Schroeder y Stewart L. Peckham, «Three Perspectives on Puebloan Prehistory», en *New Perspectives on Puebloan Prehistory,* editado por A. Ortiz, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1972.

Fried, Jacob, «The Tarahumara», en *Handbook of Middle American Indians*, editado por Waucope y Evon Vogt, vol. 8, 1968, pp. 846-870.

Friedman, I. y Robert L. Smith, «A New Dating Method Using Obsidian: the Development of the Method (Part I)», *American Antiquity* 25(4), 1960, pp. 476-522.

Frisbie, Charlotte J. and David P. McAllester (eds.), *Navajo Blessingway Singer: The Autobiography of Frank Mitchell: 1881-1969,* University of Arizona Pres, Tucson, 1978.

Geertz, Clifford, «Religion as a Cultural System», en Anthropological *Approaches to the Study of Religion*, editado por M. Michael Banton, Frederick A. Praeger, Nueva York, 1966.

Gila River Indian Community, «Vh-Thaw-Hup-Ea-Ju. Unpublished Report», Sacaton, Arizona, Gila River Indian Community, 1966.

Gilman, Patricia Ann, «Changing Architectural Forms in the Prehistoric Southwest», tesis doctoral sin publicar, University of New Mexico, Albuquerque, 1983.

Griffen, William B., «Southern Periphery: East, en *Handbook of North American Indians. Southwest*, Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 329-342.

Gummerman, George J., *The Anasazi in a Changing Environment,* School of American Research, Santa Fe, 1988.

Gummerman, George J. y Emil W. Haury, «Prehistory: Hohokam», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 9, 1979, pp. 75-90.

Hackenberg, Robert A., «Pima and Papago Ecological Adaptation», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 161-177.

Hackett, Charles W. (ed.), *Historical Documents Relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches thereto, to 1773,* Adolph F. A. Bandelier and Fanny R. Bandelier Collection, 3 vols., Carnegie Institution, Washington, 1923-1937.

Hafen, L. R., «Armijo's Journal of 1829-1830: The Beginning of Trade between New Mexico and California», en *Colorado Magazine*, núm. 27, 1950, pp. 120-131.

Hale, Kenneth and David Harris, «Historical Linguistics and Archaeology», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 9, 1979, pp. 170-177.

Hinton, Thomas B., «Southern Periphery: West», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 315-332.

Hoebel, E. Adamson, «Zia Pueblo», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 9, 1979, pp. 407-717.

Hoijer, Harry, «The Chronology of the Athapaskan Languages», en *International Journal of American Linguistics,* núm. 22, 1956, pp. 219-232.

Hughes, John T., *Doniphan's Expedition,* Cincinnati, 1847.

Irrigoyen Rascon, Fructuoso, *Cerocahui, una comunidad en la Tarahumara*, Universidad Autónoma de México, México, 1974.

Irwin-Williams, Cynthia, «Post-Pleistocene Archeology, 7000-2000 B.C.», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 9, 1979, pp. 31-42; «San Juan Valley Archaeological Project: Synthesis, 1980, Part 12», en *Investigations at the Salmon Site: The Structure of Chacoan Society in*

*The Northern Southwest,*Eastern New Mexico University, Portales, 1980, pp. 135-211; «The Structure of Chacoan Society in the Northern Southwest: Ivestigations at the Salmon Site-1972», *Eastern New Mexico University Contributions in Anthropology,* Portales 4(3), 1972.

Jennings, Jesse D., «The Desert West», en *Prehistoric Man in the New World,* editado por J. D. Jennings y E. Norbeck, University of Chicago Press, Chicago, 1964, pp. 149-179; *Prehistory of North America*, 2.ª ed., McGraw-Hill, Inc., Nueva Yor, 1974.

Jorgensen, Joseph G., *Western Indians*, W. H. Freeman, San Francisco, 1980.

Judge, W. James, «Systems Analysis and the Folsom-Midland Question», en *Southwestern Journal of Anthropology*, 26(1), 1970, pp. 40-51; *The Paleo-Indian Occupation of the Central Rio Grande Valley,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1973; «The Paleo-Indian and Basketmaker Periods: an Overiew and Some Research Problems», en *The San Juan Tomorrow*, National Park Service, Southwest Region, Santa Fe, 1982, pp. 5-57.

Judge, W. James, et al., *Tenth Century Developments in Chaco Cayon,* Archaelogical Society of New Mexico Anthropological Papers 6, 1981.

Kaut, Charles R., *The Western Apache Clan System: Its Origins and Development*, Publications in Anthropology 9, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1957.

Kelly, Henry W., «Franciscan Missions of New Mexico, 1740-1760», en *New Mexico Historical Review,* núm. 16, 1941, pp. 41-70.

Kendall, G. W., *Narrative of an Expedition across the Great Southwest Prairies from Texas to Santa Fe,* Lakeside Press, Chigado, 1929.

Kennedy, J. G., «Tesguino Complex: The Role of Beer in Tarahumara Culture», en *American Anthropologist*, núm. 65, 1963, pp. 620-640; «Contemporary Tarahumara Foot-Racing», en *Culture Change and Stability: Essays in Memory of Olive Ruth Barker and George C. Barker,* Department of Anthropology, University of California, Los Ángeles, 1964, pp. 86-104; *Inapuchi: una comunidad tarahumara gentil,* Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Espaciales, 58, México, 1970; *Tarahumara of the Sierra Madre: Beer, Ecology, and Social Organization,* AHM Publishing Corporation, Arlington Heights, Illinois, 1978.

Kennedy , J. G. y Raul A. López, *Semana Santa in the Sierra Tarahumara: A Comparative Study in Three Communities*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1981.

Kirchoff, Paul, «Los recolectores-cazadores del norte de México», en *El norte de México y el sur de los Estados Unidos,* Tercera Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centroamérica, 25 de agosto a 2 de septiembre de 1943, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1944.

Lecompte, Janet, «The Independent Woman of Hispanic New Mexico, 1821-1846», en *Western Historical Quarterly*, núm. 12, 1981, pp. 17-35.

Lee, Richard B. e I. Devore (eds.), *Man the Hunter,* Aldine, Chicago, 1968.

Leonard, Olen, «The Role of the Land Grant in the Social Organization and Social Processes of a Spanish American Village in New Mexico», tesis doctoral para Louisiana State University, Edwards Brothers, Inc., Ann Arbor, 1943.

Lightfoot, Kent G. y Gary M. FEINMAN, «Social Differentiation and Leadership Development in Early Pithouse Villages in the Mogollon Region of the American Southwest», en *American Antiquity*, 47(1), 1982, pp. 64-86.

Lister, Robert H. y Florence C., *Chaco Canyon: Archaeology and Archaeologists,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1981.

Longacre, William A., «Synthesis of Upper Little Colorado Prehistory, Eastern Arizona», in *Chapters in the Prehistory of Eastern Arizona*, vol. 2, Fieldiana, Anthropology 55, 1964, pp. 201-215.

Lumholtz, Carl S., *Unknown Mexico: A record of Five Years Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre, in the Tierra Caliente de Tepic and Jalisco, and Among the Tarascos of Michoacán,* 2 vols., Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1902.

McNeish, Richard S., *Preliminary Archaeological Investigations in the Sierra de Tamaulipas, Mexico,* Filadelfia, Transactions of the American Philosophical Society, vol. 48, 1958; «A Summary of the Subsistence», en *The Prehistory of the Tehuacán Valley*, vol. 1, University of Texas Press, Austin, 1967.

Marshall, Michael P. y David E. Doyel, *An Interim Report on Bi sa' ani Pueblo, with Notes on the Charcoal Regional System*, Navajo Nation Cultural Resource Management Program, Window Rock, 1981.

Martin, Paul Sidney, «Conjectures Concerning the Social Organization of the Mogollon Indians», en *Sites of the Reserve Phase, Pine Lawn Valley; Western New Mexico,* Anthropology 38(3),Fieldiana, 1950, pp. 556-569.

Meggars, Betty J., «North and South American Connections and Convergences», en *Prehistoric Man in the New World,* University of Chicago Press, Chicago, 1964.

Merrill, William L., «Thinking and Drinking: A Raramuri Interpretation», en *The Nature and Status of Ethnobotany*, Anthropological Papers 67, Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor, 1978; *The Concept of Soul Among the Raramuri of Chihuahua: A Study of World View*, tesis doctoral, University of Michigan, Ann Arbor, 1981; «Tarahumara Social Organization, Political Organization, and Religion», en *Handbook of North American Indians. Southwest*, Smithsonian Institution, Washington, 1983, vol. 10, pp. 290-305; «Religion and Culture: God's Saviours in the Sierra Madre», en J. P. Spradley y D. W, McCurdy (eds.), *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology,* 5.ª ed., Little, Brown and Company, Boston, 1984, pp. 317-327, (Publicado originalmente como «God's Saviours in the Sierra Madre», *Natural History*, 93(3), 1983.)

Murdock, George Peter, *Social Structure*, The MacMillan Company. Nueva York, 1949.

Nasatir, Abraham P., *Borderland in Retreat: From Spanish Louisiana to the Far Southwest,* University of New Mexico Press, Albuquerque, 1976.

Newcomb, W. W., Jr., «Karankawa» , en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 359-367.

Opler, Morris E., «The Apachean Culture Pattern and its Origins», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 368-392.

Pennington, C. V., *The Tarahumar of Mexico*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1963; «Tarahumara» , en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, Washington, vol. 10, 1983, pp. 276-289.

Plog, Fred T., *The Study of Prehistoric Change, Academic Press, Nueva York, 1974; «Political and Economic Alliances on the Colorado Pla-*

teaus, A. D. 400-1450», en Advances in World Archaeology, vol. 2, Academic Press, Nueva York, 1983, pp. 289-230.

Ralph, Elizabeth K., «Carbon-14 Dating», en *Dating Techniques for the Archaeologist*, MIT Press, Cambridge, 1971, pp. 1-48.

Reed, F. K., «The Greater Southwest», en *Prehistoric Man in the New World,* University of Chicago Press, Chicago, 1964, pp. 175-191.

Roberts, Frank H. H., Jr., «The Folsom Problem in American Archaeology», en *Annual Report of the Smithsonian Institution*, U.S. Government Printing Office, Washington, 1938, pp. 531-546.

Robinson, Alfred, *Life in California*, Santa Barbara, 1846, (reedición de 1970).

Russell, Frank, *The Pima Indians. Reedition of the Twenty-sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1904-1905,* University of Arizona Press, Tucson, 1975.

Salinas, Martin, *Indians of the Rio Grande Delta; Their Role in the History of Southern Texas and Northeastern Mexico,* University of Texas Press, Austin, 1990.

Sanders, William T., and D. Webster, «Unilinealism, Multilinealism, and the Evolution of Complex Societies», en *Social Archaeology Beyond Subsistence and Dating,* Academic Press, Nueva York, 1978, pp. 249-302.

Sapir, Edward, «Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method», reimpreso en *Selected writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality,* University of California Press, Berkeley, 1916, pp. 389-467.

Schiffer, Michael B., «Hohokam Chronology: An Essay on History and Method», en *Hohokam and Patayan: Prehistory of Southwestern Arizona,* Academic Press, Nueva York, 1982.

Scholes, France V., «The First Decade of the Inquisition in New Mexico», en *New Mexico Historical Review*, núm. 10, 1935, pp. 195-241; «Churh and State in New Mexico: 1610-1650», en *New Mexico Historical Review*, núm. 11, 1936-1937, pp. 9-76, 145-178, 283-294, 297-349.

Schroeder, Albert H., «The Hakataya Cultural Tradition», en *American Antiquity,* 23(2), 1957, pp. 176-178; «Navajo and Apache Relationships West of the Rio Grande», *El Palacio* 70(3), 1963, pp. 5-23; «Prehistory: Hakataya» , en *Handbook of North American In-*

dians. Southwest, Smithsonian Institution, Washington, vol.9, 1979, pp. 100-107.

Sharrock, F. W., *Prehistoric Occupation Patterns in Southwestern Wyoming and Cultural Relations with the Great Basin and Plains Cultural Areas,* Anthropological Papers, núm. 77. University of Utah, 1966.

Separd, Anna O., *Ceramics for the Archaeologist*, Carnegie Institute of Washington, publicación 609, Washington, 1954.

Shreve, Forrest e Ira L. Wiggins, *Vegetation and Flora of the Sonoran Desert,* 2 vols., Stanford University Press, Stanford, 1964.

Simmons, Marc, «History of Pueblo-Spanish Relations to 1821» , en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, vol. 9, Washington, 1969, pp. 178-193.

Spencer, Robert F. y Jesse D. Jennings et al., *The Native Americans: Prehistory and Ethnology of the North American Indians,* Harper and Row Publishers, Nueva York, 1965.

Southworth, C. H., «History of Irrigation on the Gila River», *Hearings before the House Committee on Indian Affairs,* 66 Congreso, 1.ª sesión, Washington, 1919, pp. 126-129.

Spicer, Edward H., *Cycles of Conquest*, University of Arizona Press, Tucson, 1962; «Persistent Cultural Systems», en *Science*, núm. 174, 19 de noviembre, 1971, pp. 795-800.

Stalker, A. Macs, «The Geology of the Ice-free Corridor: The Southern Half», en *Canadian Journal of Anthropology* 1(1), 1980, pp. 11-14.

Steward, Julian H., *Theory of Culture Change*, University of Illinois Press, Urbana, 1955.

Swadesh, Morris, «Towards Greater Accuracy in Lexico-statistic Dating», en *International Journal of American Linguistics*, 21(2), 1955, pp. 121-137.

Twitchell, Ralph Emerson, *The Leading Facts of New Mexico History,* The Torch Press, 5 vols. Cedar Rapids, 1912 (publicados en 1911-1917).

Underhill, Ruth, *The Navahos*, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, 1956.

U*pham*, Seadman et al., *The Sociopolitical Structure of Prehistoric Southwestern Societies*, Westview Press, Boulder, 1989.

Van Devender, T. R. y W: G. Spaulding, «Development of Vegetation and Climate in the Southwestern United States», en *Science*, núm. 204, 1979, pp. 701-710.

Van Valkenburgh, Richard, *A short History of the Navajo People,* Navajo Service, Window Rock, Arizona, 1938.

Vásquez De Knauth, Josefina, *Mexicanos y norteamericanos ante la guerra de 48,* Sep-Setentas, México, 1972.

Vivian, R. Gwinn, *Prehistoric Water Conservation in Chaco Canyon: Final Technical Letter Report,* Division of Cultural Resources, National Park Service, Albuquerque, 1971; *The Chacoan Prehistory of the San Juan Basin,* Academic Press, Inc, Nueva Yor, 1990; Comunicación personal, 1991.

Vogt, Evon Z., «Navajo», en E. H. Spicer (ed.), *Perspectives in American Indian Culture Change,* University of Chicago Press, Chicago, 1961, pp. 278-336.

Wasley, William W., «A Hohokam Platform Mound at the Gatlin Site, Gila Bend, Arizona», en *American Antiquity,* 26(2), 1960, pp. 244-262.

Weaver, Thomas, Notas de campo sobre Zía, 1955; «Social and Economic Change in the Context of Pima-Maricopa History», en *Proceedings of the 40th International Congress of Americanists,* Roma-Génova, 1972, 2, pp. 579-592; Notas de campo sobre los tarahumara, 1981; «Policy Anthropology and the Development of American Indian Policy». Ponencia sin publicar presentada al 48 Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, 1985; Notas de campo sobre los tarahumara, 1985.

Weaver, Thomas (ed.), *Political Organization and Business Management in the Gila River Indian Community,* Bureau of Ethnic Research, University of Arizona, Tucson, 1971.

Weaver, Thomas y Olivia Arrieta, «Easter Ceremonialism among the Tarahumara», en R. Crumrine y Ross Spicer (eds.), Universities Press, 1991 (en prensa).

Weber, David J., *The Mexican Frontier, 1821-1846: The American Southwest Under Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982.

White, Leslie A., «The Pueblo of Zia», en *Bureau of American Ethnology*, boletín núm. 184, Smithsonian Institution, Washington, United States Government Printing Office, 1962

Wilcox, David R., «The Current Status of the Hohokam Concept», en *Current Issues in Hohokam Prehistory: Proceedings of a Symposium*,

Arizona State University Anthropological Research Paper 23, Tempe, 1980, pp. 236-242.

Wilmsen, Edwin N., *Lindenmeiner: a Pleistocene Hunting Society*, Harper and Row, Nueva Yor, 1974.

Windes, Thomas C., «Archeomagnetic Dating: Lessons from Chaco Canyon, New Mexico», ponencia presentada al 45 Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Filadelfia, 1980, (Citado en Cordell, 1984.)

Witherspoon, Gary, *Navajo Kinship and Marriage*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

Woodbury, Richard B., «Prehistoric Agriculture at Point of Pines, Arizona», en *American Antiquity* 26 (3, parte 2), Memoirs of the Society for American Archaeology 17, 1961.

Wyman, Leland C., «Navajo Ceremonial System» , en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, vol. 10, Washington, 1983, pp. 536-557.

Wyman, Leland C. y Cyde Kluckhohn, *Navaho Classification of Their Song Ceremonials,* American Anthropological Association, Memoir 50, 1938.

Young, Robert W., «Apachean Languages», en *Handbook of North American Indians. Southwest,* Smithsonian Institution, vol. 10, Washington, 1983, pp. 393-400.

Zingg, Robert M., *Report on the Archaeology of Southern Chihuahua,* Contributions of the University of Denver, Denver, 1940.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adair, 295.
Adams, 116.
Adams Orcis, Tratado, 127.
Ágata Basin, 47, 54, 55.
Agencia India, 129.
Aguas Amargas, 289.
Ángeles, Beatriz de los, 105, 106.
Antiguo Camino Español, 116, 139.
Arizona State Museum, 215.
Arrieta, 200, 207.
Apacha, Antonia, 114.
Asociación de Agricultores del valle del Gila, 239.
Asociación de Estudiantes Regresados, 241.
Axlerot, 50.
Azul, Antonio, 225.
Bahr, 228.
Bancroft, 95, 155, 211, 212.
Bandelier, 185.
Barker, 152.
Barro, 289.
Basehart, Harry, 19.
Beals, 173.
Benavides, Alonso de, 265.
Benavides, Juan de, 104, 105, 106.
Benedict, Ruth, 321.
Bennet, 245.
Bernalillo, 324.
Berninger, 130.
Berry, 83.
Black Mountain, 293.
Bluhm, 73.
Bosemp, 64.
Bourke, 122.
Brack, 130.
Breternitz, 89.
Brown, Radcliffe, 19.
Brugge, 266, 269.
Bureau of Ethnic Research, 15.
Cabeza de Vaca, 96, 124, 176.
Calhoun, 273.
Campbell, 175, 177.
Capricornio, 177.
Carlenton, 270.
Carson, Kit, 270, 271.
Casa Permanente, 289.
Cerca del Agua, 289.
Clark, 38.
Clovis, 47, 50, 52, 53, 55, 59.
Cochise, 47, 57, 260.
Cockum, 214.
Coe, 159.
Comunidad India del Río Gila, 232, 236.
Cody, 47, 54.
Colón, Cristóbal, 158.
Collier, John, 279.
Consejo Tribal Navajo, 280-284.
Cordell, Linda, 19, 21, 34, 48, 79, 81, 84, 87.
Coronado, 96, 97, 318.
Cortés, Hernán, 158.
Creel, 352.

Cristóbal, el Flaco, 114.
Cruz, Juana de la, 105, 106.
Chamuscado, 97.
Chapman, 121.
Chávez, 116.
Chiricagua, 67.
Daves Act, 237.
Davis, 119, 122, 168.
Delta, 164.
De Nika, 96.
Deuschle, 295.
Devore, 64.
Di Peso, 84, 85.
Dios Martínez, Juan de, 114.
Doniphan, 270.
Domínguez, 116.
Dodge, Henry Linn, 271, 273.
Doyel, 83, 85.
Dozier, Ed, 19, 21, 322.
Dunbier, 214.
Dunne, 102.
Eggan, 312, 313.
Ellis, 19, 21, 168, 302, 317.
Encuentro de Dos Corrientes, 289.
Escalande, 116.
Espejo, Antonio de, 97.
Esteva Fabregat, Claudio, 17, 20.
Eulate, Juan de, 104, 105.
Ezell, 348, 349.
Feinman, 73.
Fernández, Juan, 114.
Firstview, 47, 54.
Folson, 47, 48, 53-56, 58, 59.
Folson Plainview, 53.
Ford, 63, 317.
Fried, 190, 200.
Friedman, 38.
Frisbie, 299.
Fregoso, Bárbara, 20.
Gadsden Purchase (Compra Gadsden), 134.
Garay, Francisco, 96.
García, Alonso, 114.
García, Bisente, 114.
Geertz, 285.
Gerónimo, 260.
Gilman, 74.
Granja Tribal, 239.
Gregg, Josiah, 138.
Griffen, 103, 176, 348, 351.
Gruber, 107.
Gumerman, 34.
Gwinn Vivian, 20, 21.
Hackett, 107, 268.
Hale, 162, 163, 165, 166, 302.
Hammel, Eugene, 19.
Harris, 162, 163, 165, 166, 302.
Haury, Emil, 19, 21, 49, 73, 215.
Haynes, 21, 49, 50.
Hawley Ellis, Florence, 18, 20, 81.
Hibben, Frank, 19.
Hill, W.W., 19.
Hinton, 172, 185, 186, 217.
Hoebel, E. Adamson, 20, 21, 323, 326, 327, 329, 334.
Hoijer, 257.
Howard, 212.
Hrdlicka, Ales, 181.
Hughes, 270.
Hurtado, Martín, 114.
Indian Remoral Act, 129.
Instituto Nacional Indigenista (INI), 353.
Irwin, Williams, 21, 57, 86.
Iturbide, 129.
Jay, 47, 54.
Jennings, 21, 66.
Jiltomes, Joseph, 113.
Jorgensen, 257.
Juan (cacique de Isleta), 114.
Judge, 48, 54, 83.
Katzinas, 106, 107.
Kaut, 261, 264.
Kearney, 154, 270, 354, 355.
Kelly, William H., 19, 267.
Kendall, 119, 121.
Kennedy, 21, 195, 196, 201, 202, 205, 207-209, 347.
Kentucky, 143.
Kino, Eusebio, 108, 216.
Kirchoff, 174.
Kluckhohn, 299.

La Salle, 176.
Latiffe, 176.
Lecompte, 141.
Lee, 64.
León, 176.
Leonard, 123.
Ley de Traslado de Indios, 129.
Lincoln, Abraham, 328.
Lightfoot, 73.
Lister, 82.
Loco, 260.
Longacre, William, 19.
Llano, 47, 49, 50, 59.
López, Antonio, 114, 207, 208.
Lumholtz, Carl, 181, 182, 209.
Luxán, Antonia, 112.
McAllester, 299.
MacNeish, 62.
Malinowski, 181.
Mangas Coloradas, 260.
Manje, 236.
María *la Moquina*, 114.
Márquez Zambrano, Hernaldo, 196.
Martin, Paul S., 73.
Marshall, 83.
McDermott, 295.
Meggars, Betty, 45.
Merril, 207-209.
Midland, 20, 42, 43, 48, 49, 53, 59.
Miranda, Antonio, 114.
Modo Enemigo, 288.
Mujer Cambiante, 286, 297.
Nasatir, 130.
Newcomb, 177.
Newman, Starley, 19.
Niza y Esteban, Marcos de, 96.
Oficina de Asuntos Indios, 237, 245, 284, 295, 305, 314, 323, 328.
Old Spanish Trial, 116, 139.
O'Malley, Johnson, 240.
Oñate, Juan de, 98, 99, 103, 265.
Opler, 259, 261.
Oshara, 57.
Overland Mail Company, 211, 234.
Orilla del Agua, 289.
Padilla, Diego, 114.
Peckam, 317.
Pennigton, 98, 102.
Peralta, 100.
Picosa, 57.
Pike, 354.
Pima, Maricopa Community, 222, 233.
Phyfe, Duncan, 142.
Pino, Ambrosio, 18.
Plano, 47, 53-55, 59.
Plainview, 47, 54.
Plancarte, 353.
Plog, 73, 75.
Pred, 83.
Popé, 303.
Rael, Alonso, 114.
Ralph, 37.
Rascon, Irigoyen, 206.
Roberts, 53.
Robidoux, 139.
Robinson, 141.
Rodríguez, Agustín, 97.
Rosas, Luis de, 107.
Rough Rock, 289, 294.
Rousseau, 143.
Rusell, Frank, 212, 224, 227, 228, 230.
Salinas, 102, 175, 177.
Sanders, 64.
San Carlos, proyecto, 237, 240, 242, 247, 253.
San Diegito, 47, 54.
San José, 57.
San Pedro, 67.
Sharrock, 46.
Simmons, 105, 111.
Schiffer, 37.
Schroeder, 167, 317.
Scholes, 104-106, 119.
Serrano, Pedro, 116.
Servicio Indio, 241.
Servicio de Extensión Agraria, 240.
Shepard, 37.
Shreve, 214.
Smith, 38, 85.
Sosa, Castaño de, 97.

Sapir, 166.
Southworth, 236.
Spencer, 66.
Spicer, Edward, 19, 21, 169, 186, 217, 252, 256, 349.
Spier, Leslie, 19.
Stalker, 42.
Steward, 75.
Sudamérica, 42.
Swadesh, 162.
Thompson, Raymond, 19.
Trujillo, Melchor, 114.
Tocqueville, 143.
Twitchell, 122.
Underhill, 268.
Upham, 74.
Van Valkenburgh, 268.
Vargas, Diego, 111, 344.
Vásquez de Knauth, 130.
Victorio, 260.
Viejo Camino Español, 116.
Vivian, Griwn, 19, 79, 81, 82, 86.
Vogt, 267, 300.
Voltaire, 143.
Waley, 86.
Weaver, 91, 199, 200, 207, 251, 253, 317, 353, 356.
Weber, 21, 130, 132-136, 139-145, 148-151.
Webster, 64.
White, 21, 318, 321, 323, 327, 331-335.
Wiggins, 214.
Wilcox, 85.
Wilmsen, 53.
Windes, 38.
Witherspoon, 21, 285, 289, 290, 293-295.
Woodbury, 67.
Wyman, 298, 299.
Young, 257.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Abiquiu, 116.
Acoma, 92, 99, 106, 309, 310, 317.
Adamsville, 212.
África, 19, 46, 56.
Ak Chin, 219, 222, 244.
Alaska, 42, 61, 162, 163, 165, 167, 257.
Alburquerque, 16, 24, 142, 260, 280, 295.
Alemania, 26.
Alta California, 128, 133.
Amargo, 155.
Amazonas, 45.
América, 42-44, 47, 49, 57, 357.
América Árida, 24, 174, 337.
América Central, 351.
América Latina, 129.
América del Norte, 24.
Arizona, 17, 18, 19, 24, 31, 34, 39, 49, 50, 57, 67, 69, 76, 84, 86, 87, 90, 91, 93, 95, 97, 108, 110, 128, 133, 134, 137, 139, 153, 154, 164, 167, 168, 172, 174, 178, 184, 185, 213, 215, 216, 220, 222, 242-245, 251, 253, 256, 257, 260, 263, 274, 295, 305, 342, 343, 348, 349.
Arkansas, estado, 128.
Arkansas, río, 128, 139.
Asia, 42, 44, 45, 46.
Aztec, 273, 295.
Austin, 128.
Ayacucho, Perú, 43.
Awatobi, 115.
Bac, 220.
Baja California, 159, 167, 213.
Bat Cave, Nuevo México, 44, 63.
Batopilas, río, 182, 183.
Bear Springs, 270.
Bent's Fort, 139.
Beringia, 42.
Bering, estrecho de, 41, 42, 45, 257, 339.
Berkeley, 24.
Big Bend, 260.
Blackwater Draw, 49.
Bosque Redondo, 270, 272, 273, 275, 277.
Boulder, 24.
Brown's Valley, 43.
Bruselas, 142.
California, 24, 43, 50, 54, 57, 59, 69, 116, 128, 132, 134, 135, 138-140, 143-145, 149, 150, 153-155, 159, 161, 167, 186, 211, 213, 216, 219-221, 234, 256, 257, 280, 303, 304, 338, 344, 354, 355.
Canadá, 54, 163, 165, 257.
Carbondale, 39.
Caribe, 303.
Carichic, 194.
Casa Grande, 84, 85, 90, 93, 215, 229, 244.
Cebolleta, 266.
Centroamérica, 24, 44, 256.
Cercano Oriente, 43.
Cerocahui, 206.
Cesteros, 69, 77, 88, 263.
Cibola, 96, 340.
Cibecue, 164, 258.
Cicuyé, 97.
Cimarrón, río, 32.

Cloris, 49.
Coalvila, 24, 57, 128, 133, 134, 144, 153.
Cochiti, 301, 310, 314, 317.
Conchos, río, 31, 176, 260.
Colorado, 24, 32, 33, 50, 53, 54, 57, 87, 128, 138, 139, 155, 159, 160, 171, 184, 185, 216, 217, 259, 338, 343, 354, 355.
Colorado, río, 24, 31, 33, 62, 68-70, 159, 164, 167, 170, 172, 173, 186, 213-215, 218-222, 227, 233, 256, 277, 278, 338, 344, 350.
Concepción, río de la, 220.
Coolidge, 244.
Creel, 189.
Cueva de la Perra, México, 44.
Chaco, 65, 76, 80, 82, 84, 87-93, 169, 303, 339.
Chama, río, 259.
Chandler, 244.
Chelly, 269.
Chicago, 19, 280.
Chihuahua, 24, 31, 57, 62, 65, 84, 95-98, 100, 108, 117-119, 132, 134, 137-139, 150, 156, 170, 176, 181-183, 185, 188, 190, 213, 216, 219, 221, 340, 351-353.
Chile, 43.
Chinipas, río, 101, 184.
Defiance, 271, 274.
Delicias, 194.
Denver, 295.
Dacota, 54.
Driver, 29.
Durango, 24, 31, 97, 119, 132, 134, 137, 150, 159, 170, 176, 188, 216, 338, 344.
El Paso, 24, 92, 110, 113, 119, 142, 154, 355.
España, 17, 98, 102, 109, 119, 121-123, 127-131, 133, 136, 137, 145, 147, 148, 154, 203, 217, 256, 268, 303, 345, 354.
Española, 155.
Estados Unidos, 17, 18, 21, 24-26, 31, 46, 50, 56, 58, 63, 127, 128, 131, 133-135, 137, 138, 140, 143, 144, 146-148, 151, 152, 154-156, 161, 162, 165, 169, 179, 181, 182, 185, 187, 214, 216, 217, 234, 242, 256, 260, 270, 276, 278, 282, 309, 335, 342, 346, 351, 354, 356, 357.
Estados Unidos del Suroeste, 23, 69.
Eurasia, 42, 56.
Europa, 56, 161, 202.
Farmington, 273, 295.
Flagstaff, 24, 85, 273, 295.
Florence, 236.
Folson, 52.
Francia, 26.
Fort Collins, 53.
Fort Ross, 128.
Fort Still, 260.
Four Corners, 70, 77.
Francia, 128, 133.
Fuerte, río, 182, 184, 187.
Gallina, 92.
Gallup, 295.
Garrinson, río 139.
Gila, alto, 33.
Gila Bend, 85, 185, 219, 222.
Gila Butte, 215.
Gila (río), 21, 31, 65, 67, 73, 77, 85, 86, 91, 93, 108, 109, 137, 139, 170, 172, 173, 185, 211, 212-213, 215, 217-224, 231, 233-236, 238, 242, 249, 342, 344, 348, 350.
Goliad, 142.
Grants, 273.
Gran Cañón, 70, 164.
Gran Bretaña, 26.
Gran Suroeste, 19-24, 26-31, 34, 39, 41, 47, 57, 59, 61, 62, 79, 84, 86, 91-94, 124, 127, 157, 159-161, 163, 165, 167-169, 171-174, 179, 212, 214, 215, 217, 218, 231, 255-257-267, 301, 315, 337-339, 341, 355, 358.
Guachochic, 202, 353.
Guadalajara, 113.
Guanajuato, 132.
Hafen, 116.
Hano, 115, 309.
Harvard, 181.
Holbrook, 273.
Hopiland, 302.
Huachuca, 184, 220.
Instituto Nacional Indigenista, (INI), 189.
Isleta, 114, 310.

Idaho, 30.
Illinois, 39.
Independence, 156.
Inglaterra, 128, 148.
Jalisco, 172, 174.
Jamaica, 96.
Japón, 26.
Jemez, 18, 323, 324.
Juárez, 182.
Kansas, 128.
La Junta de los Ríos, 116.
Las Cruces, 24.
Las Vegas, 155, 355.
Lehner, 49.
Little Colorado, río, 31, 75, 277, 278.
Londres, 181.
Los Ángeles, 139, 142, 280.
Luisiana, 128, 133, 138, 139, 145.
Lukachukai, 278.
Lupton, 139.
Llano Estacado, Texas, 49.
Magdalena, río, 220.
Matape, 221.
Mayo, río, 184, 187.
Mesa Verde, 61, 66, 80, 87-93, 317, 339.
Mesoamérica, 57, 62, 179, 218.
México, 19, 21, 24-27, 31-32, 43, 44, 56, 62-64, 70, 87, 90, 91, 93, 96-98, 110, 113, 122, 123, 127-134, 136-138, 140-144, 146-148, 150-154, 156, 159, 160, 162-164, 166-172, 174, 178, 179, 181-187, 209, 213, 214, 216, 217, 221, 255-258, 260, 265, 303, 304, 338, 343, 347, 349, 352, 354-357.
México, ciudad, 106, 123, 127-130, 137, 150, 154, 182, 233, 305.
México Central, 24, 159.
México, golfo de, 32, 127, 160, 188.
Midland, Texas, 20, 42, 43.
Midwest, 133.
Minneapolis, 280.
Minnesota, 43.
Misisipí, 128, 148, 188.
Missouri, 128, 138, 139, 145, 154, 156, 304, 354.
Mogollón, montañas, 50, 136.
Montana, 54, 160, 168.
Montañas Rocosas, 31, 33, 34, 55, 136, 161, 182, 257.
Montañas Rocosas, (provincia de), 32, 33.
Monterrey, México, 97, 103, 142, 149.
Mount Taylor, 266.
Muchas Cabras, 264.
Naco, 49.
Nacogdoches, 129, 144.
Nambe, 165, 302, 310.
Nebraska, 54, 160.
Nevada, 19, 24, 31, 57, 128, 161, 216.
Norogachic, 189.
Norteamérica, 19, 42, 43, 53, 56, 136, 160, 302.
Norte de México, 23, 24.
Nueva España, 95, 133, 148, 159, 175, 216, 339, 340.
Nueva Inglaterra, 133, 139.
Nuevo León, 24, 31, 101, 103, 119, 133, 134, 153, 175, 176, 216, 340.
Nuevo México, 18, 24, 31, 32, 44, 49, 50, 54, 57, 63, 65, 76, 77, 87, 92, 95, 96-98, 102, 104, 106, 108, 115, 119, 121, 123, 128, 132-137, 139, 142-145, 153-156, 160, 164, 168, 174, 176, 182, 183, 215, 216, 256, 257, 259, 260, 263, 265, 268, 270, 277, 278, 295, 302, 303, 340, 354, 355.
Nuevo Mundo, 20, 24, 38, 42-45, 53, 55, 59, 121, 157-159, 166, 338.
Nuevo Reino de Léon, 97, 102.
Nueva Vizcaya, 97.
Oakland, 280.
Oasis, 23.
Oaxaca, 164.
Oceanía, 45.
Oklahoma, 128, 136, 235, 257, 259, 260, 275, 280.
Oraibi, 314.
Oregón, 30, 128, 145, 257.
Pacífico, 44, 59, 127, 128, 148, 149, 151, 163, 165, 213, 257.
Palli Aike, cueva de, (Chile), 43.
Panamá, 50.
Papaguería, 230.

Papigochi, 221.
Paquime, 84.
Parras, Lagunas, 176.
Payuki, 115.
Pápago, 108.
Parral, 103.
Pecos, río, 32, 260, 270, 272.
Pelican Rapids, Minnesota, 43.
Pennsylvania, 49.
Perú, 43.
Phoenix, 85, 185, 222, 237, 244, 253, 280, 281, 295.
Picuris, 112, 310, 311, 313.
Pima, 163, 213, 215, 227.
Pimería, 108, 213, 216, 218-222.
Piro, 111.
Pittsburgh, 49, 142.
Pojoaque, 302.
Point of Pines, Arizona, 67.
Polinesia, 44.
Portales, 24.
Querétaro, 132.
Quivira, 97.
Red, río, 128.
Reed, 215.
Río Abajo, 132, 153.
Río Arriba, 132, 155.
Río Bravo, 32, 95, 174, 217.
Río Grande, 31, 32, 57, 61, 65, 86, 89, 93, 95-97, 103, 110, 115, 119, 128, 132, 154, 159, 160, 164, 168, 169, 171, 172, 174, 176, 217, 255-260, 266, 268, 301, 302, 305, 310, 317, 338-343, 346, 349, 354, 355.
Rock Pass, 264.
Rusia, 128.
Sabine, río, 127.
Sacaton, 237, 248.
Saint Vrain, 139.
Salado, río, 323.
Salt, río, 67, 77, 85, 86, 91, 185, 213, 218, 219, 222, 244.
Saltillo, 103.
San Antonio, 103.
San Agustín, Tucson, 109.
San Antonio, 142, 259.
San Bartolomé, valle de, 97, 102.
San Carlos de la Lame, 116, 164, 258.
San Diego, 154, 355.
San Felipe, 165, 301, 310, 314.
San Francisco, 128, 280.
San Ildefonso, 113, 117, 165, 302, 310, 314.
San José, 168, 260, 280.
San Juan, río, 31, 32, 61, 76, 80, 82, 87, 92, 93, 98, 112, 165, 169, 226, 275, 278, 302, 303, 310, 342.
San Luis Potosí, México, 31, 132, 178, 338.
San Marcos, 106.
San Miguel, río, 220, 221.
San Pedro, río, 49, 85, 220.
Sandía, 111, 116, 310, 317.
Sangre Cristo, montañas, 80.
Santa Ana, 18, 113, 152, 165, 301, 310, 314, 317.
Santa Bárbara, 97, 98, 103, 142.
Santa Clara, 165, 302, 310, 314.
Santa Cruz, río, 85, 112, 155, 187, 214, 220, 349.
Santa Fe, 32, 92, 100, 110, 116, 119, 129, 135, 137-139, 142, 149, 151, 154, 156, 266, 269, 272, 273, 303, 354.
Santo Domingo, 98, 165, 301, 310, 314.
Safford, 236.
Siberia, 42, 43, 263.
Sierra Madre, 31, 33, 102, 103, 136, 137, 160, 167, 170, 172-175, 185-188, 214, 217-219, 221, 231, 346.
Siete Ciudades, Cibola, 96, 98, 340.
Sinaloa de Chihuahua, 31, 96, 128, 134, 174, 182, 186, 187, 221.
Sisoguichic, 186.
Snaketown, 67, 68, 73, 85, 86, 215, 247, 251.
Sonora, México, 24, 31, 57, 63, 70, 108, 109, 119, 128, 133, 134, 137, 153, 167, 171-173, 185-187, 213, 214, 216-222, 340, 349, 351.
Sonoyta, río, 213.
South Platte, río, 139.
Sudamérica, 43, 44, 47, 59.
Summer, fuerte, 272, 281.

Suroeste, 17, 20, 23-25, 32-34, 37, 38, 46, 47, 53, 56, 62, 63, 66, 72, 74, 79, 84, 87-91, 121, 123, 125, 143, 153, 157, 226, 255, 257, 262, 302, 335, 337, 342, 351, 357.
Tamaulipas, México, 24, 44, 62-64, 97, 103, 133, 134, 153, 176.
Taos, 92, 135, 149, 310, 311, 344.
Tarahumara, sierra, 101, 109, 181, 182, 189, 202, 206, 346, 354.
Tehuacán, México, 62.
Tempe, 24.
Tennessee, 143.
Tepehuan, 63.
Tepexpan, México, 43.
Tercer Mundo, 359.
Tesuque, 113, 165, 302, 310.
Texas, 20, 24, 42, 49, 50, 54, 95-97, 119, 121, 127-129, 132-137, 139, 140, 143, 145, 147, 149, 151, 152-155, 160, 163, 171, 174, 176, 178, 216, 217, 256, 257, 259, 260, 265, 338, 340, 347, 349, 354.
Tlapacoya, México, 43.
Tohono O'Otam, 168, 217.
Tonto, 164, 258.
Tubac, 217.
Tucson, 20, 24, 39, 108, 109, 214 216, 217, 295, 349.
Unitah, 139.
Urique, río, 182.
Utah, 24, 31, 57, 87, 128, 137, 139, 145, 159.
Vasques, 139.
Vaticano, 131.
Verde, valle, 86.
Valle de México, 43.
Verde, río, 85, 103, 182.
Viejo Mundo, 43, 44, 50, 338.
Vogt, 256.
Washington, 128, 150, 246.
White Mountain, 164, 258.
Window Rock, 274, 281.
Wingate, 271.
Winslow, 273.
Wisconsin, 46.
Witherspoon, 282.
Wyoming, 54, 128, 160.
Yanqui, río, 31, 221.
Yukón, 43.
Zacatecos, 96, 97, 103, 132, 171, 216.
Zía, 165, 301, 310, 312, 314, 317, 318, 319, 321, 323-326, 328.
Zuñi, 92, 301, 309, 314.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos*, de Thomas Weaver, forma parte de la Colección «Indios de América», dirigida por el profesor Claudio Esteva-Fabregat, Catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona.

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA

- Los indios del Perú.
- Esquimales.
- Los indios de las Antillas.
- Los indios de Argentina.
- Los indios de Colombia.
- Antropología biológica del indio americano.
- Indios de los Estados Unidos anglosajones.
- Los indios del Canadá.
- Los indios de Guatemala.
- Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos.

En preparación:

- Los indios de México.
- Los indios de Bolivia.
- Los indios de Brasil.
- Los indios de Paraguay.
- Los indios de Centroamérica.
- Los indios de Venezuela.
- Los indios de Ecuador.
- Inmigraciones prehistóricas.
- Los indios de Chile.
- Los indios de Uruguay.
- Los indígenas de Filipinas.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 003737